Programm

des

Ratsgymnasiums

zu

Osnabrück.

Ostern 1888.

Inhalt: 1. Kritische Analyse von Buch I und II der platonischen Gesetze mit besonderer Berücksichtigung der Fragen, welche Bruns hinsichtlich der Abfassung derselben angeregt hat, vom Cand. Johannes Tiemann.
2. Schulnachrichten vom Direktor R[illegible]



Osnabrück.
Druck von J. G. Kisling.
1888.

1888. Progr. Nr. 301.

Kritische Analyse von Buch I und II der platonischen Gesetze

mit besonderer Berücksichtigung der Fragen, welche Bruns hinsichtlich der Abfassung derselben angeregt hat.

Durch eine mir von Herrn Professor von Wilamowitz gestellte Prüfungsaufgabe auf eine eingehendere Beschäftigung mit den platonischen Gesetzen geführt, bin ich, je länger, desto mehr, zu der Überzeugung gekommen, dasz die Vorstellung von der Arbeit des Redaktors an den Gesetzen, zu welcher Bruns gelangt ist[1]), nicht die richtige ist. Dasz wir in den Gesetzen, wie sie vorliegen, nicht ein fertiges Werk Platos vor uns haben, ist auch meine Ansicht. Das vollständige Fehlen des Zusammenhanges zwischen Buch II und III, mehrere Partien in den letzten Büchern, welche auf jeden Unbefangenen den Eindruck von lose an einander gereihten Fragmenten machen, scheinen mir Beweis genug dafür. Aber eben dieser lückenhafte Zustand des Werkes läszt mir von vornherein eine so durchgreifende Bearbeitung, wie Bruns sie namentlich für die beiden ersten Bücher annimmt, als unwahrscheinlich erscheinen. Nach Bruns haben wir nämlich in den von ihm als original anerkannten Partien des ersten Buches die Einleitung zu einem ursprünglichen, später aber aufgegebenen Entwurfe des Schriftstellers vor uns, während das zweite Buch ein Stück der erst mit dem vierten Buche beginnenden Gesetzgebung für die kretische Kolonie sei, welches seinem Zusammenhange nach in das jetzige siebente Buch gehöre. Diese heterogenen Elemente seien vom Redaktor mit Hilfe mannigfacher Einschiebungen, in denen man teils aus ihrem eigentlichen Zusammenhange gerissene originale Fragmente, teils vom Redaktor selbst verfaszte Stücke zu erkennen habe, zu einem Ganzen vereinigt und in dieser Form vor das übrigens ganz andere, verloren gegangene Untersuchungen voraussetzende dritte Buch gestellt. Man wird mir zugeben, dasz die Annahme eines so gewaltsamen Eingreifens von seiten des Redaktors bei dem übrigens vielfach lückenhaften Zustande der Gesetze zu den ernstlichsten Bedenken Anlasz geben musz, und dasz deshalb eine genaue Prüfung der von Bruns für seine Behauptungen beigebrachten Gründe wohl gerechtfertigt erscheint. Als ein Versuch, diese Prüfung an der Hand einer kritischen Analyse der ersten beiden Bücher im einzelnen vorzunehmen, möge folgender Aufsatz angesehen werden.

Die Personen des Dialoges sind: ein Athener (ξένος Ἀθηναῖος); Klinias, ein Kreter; Megillos, ein Spartaner. Sie befinden sich auf dem Wege von Knossos nach einem Heiligtume des Zeus. Der Athener eröffnet den Dialog mit der Frage: Hat ein Gott oder ein Mensch eure Gesetze geschaffen? Die Antwort lautet: Ein Gott; bei den Kretern Zeus, bei den Lacedämoniern Apollo. Es ist wohl zu beachten, dasz der göttliche Ursprung der kretischen und spartanischen Gesetze hiermit als Voraussetzung des weiteren Gespräches aufgestellt wird, da dieser Punkt von Wichtigkeit ist für das richtige

[1]) „Platos Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philipp von Opus.“ Weimar 1880.

Verständnis mehrerer von Bruns bemängelter Stellen, von denen im weiteren Verlaufe der Untersuchung die Rede sein wird (p. 3 u.5). Zunächst knüpft der Athener an diese Voraussetzung des göttlichen Ursprungs die Vermutung, dasz es den Mitunterrednern — *ἐπειδὴ ἐν τοιούτοις ἤθεσι τέθραφθε* — wohl angenehm sein würde, sich den Weg durch ein Gespräch über Gesetze und Verfassung zu verkürzen. Nachdem diese ihre Zustimmung zu erkennen gegeben haben, beginnt er sogleich mit der mitten in den Gegenstand führenden Frage: Wozu hat das Gesetz bei euch die Syssitien, die Gymnasien und die Handhabung der Waffen vorgeschrieben? einer Frage, welche ja den dorischen Mitunterrednern gegenüber nahe genug lag. Klinias antwortet, der kretische Gesetzgeber habe in der richtigen Erwägung, dasz der Friede ein bloszer Name sei, und dasz in Wahrheit alle Staaten fortwährend mit einander auf Kriegsfusz lebten, nicht nur jene von dem Athener genannten Einrichtungen, sondern überhaupt nahezu alle Einrichtungen des Staates mit Rücksicht auf den Krieg getroffen. Um aus dieser Antwort die Grundlage für die weitere Untersuchung zu gewinnen, faszt der Athener ihren Inhalt zusammen in dem Satze: „Also ein wohl geordneter Staat musz so eingerichtet sein, dasz er die anderen Staaten im Kriege besiegt."

Nachdem auch Megillos diesem Satze beigepflichtet hat, überträgt der Athener das demnach für den Staat Geltende auf das Dorf, die Familie und schlieszlich auf den einzelnen in Beziehung auf sich selbst. Klinias giebt zu dieser Erweiterung des Satzes seine lebhafte Zustimmung zu erkennen und findet in ihr die wahre Begründung für den bekannten Gedanken: Über sich selbst zu siegen ist der erste und schönste Sieg, und sich selbst zu unterliegen, die schimpflichste Niederlage. Der Athener benutzt den ihm hierdurch gebotenen Begriff des *κρείττων ἑαυτοῦ* und *ἥττων ἑαυτοῦ*, indem er nun umgekehrt das zunächst für den einzelnen Geltende, dasz nämlich jeder, je nach dem, bald *κρείττων ἑαυτοῦ*, bald *ἥττων ἑαυτοῦ* ist, auf Familie, Dorf und Staat, als Einzelwesen betrachtet, überträgt. Auch dem stimmt Klinias zu und erklärt eine *πόλις* für *κρείττω ἑαυτῆς*, wenn die besseren Elemente (*οἱ ἀμείνονες*), für *ἥττω ἑαυτῆς*, wenn die schlechteren Elemente (*οἱ χείρους*) die Oberhand gewinnen. Auf die durch die Ausdrucksform dieses Gedankens nahe gelegte Frage, wie das *χεῖρον* überhaupt dem *ἄμεινον* gegenüber *κρεῖττον* sein könnte, erklärt der Athener jetzt nicht eingehen zu wollen — wir werden an einer anderen Stelle eine Beantwortung dieser Frage finden —; auch daran will er keinen Anstosz nehmen, dasz, wenn die *χείρους* in der Ueberzahl sind und die Minderheit der *ἀμείνονες* überwältigen, doch der ganze Staat *χείρων ἑαυτῆς* und umgekehrt, wenn die Minderheit der *ἀμείνονες* siegt, doch der ganze Staat *κρείττων ἑαυτῆς* genannt wird; denn, meint er, es handelt sich nicht um Worte, sondern um die Sache. Hinsichtlich dieser wird nun zunächst an dem Beispiele eines Richters, welcher die Feindschaft zwischen Brüdern schlichten soll, von denen ein Teil wohl, ein anderer übel geraten ist, festgestellt, dasz ein solcher Richter seine Aufgabe am besten lösen würde, wenn er die übel Geratenen weder tötete noch unterdrückte, sondern mit ihren Brüdern aussöhnte, obwohl er damit nicht den Krieg, sondern den Frieden zum Zwecke seiner Gesetzgebung machen würde. Darauf wird der auswärtige Krieg (*ὁ ἔξωθεν πόλεμος*), welchen Klinias ursprünglich allein im Auge gehabt hatte, unterschieden von dem inneren Zwiste (*στάσις*), zu welchem die Untersuchung durch den Begriff des *πόλεμος αὐτοῦ πρὸς ἑαυτόν* unvermerkt übergeleitet war, und die letztere Art des Krieges, der innere Zwist, wird als die für den Gesetzgeber wichtigere anerkannt. Der Zweck des Gesetzgebers aber musz dabei nach dem aus dem eben angeführten Beispiele gewonnenen Ergebnisse nicht der Krieg, sondern der Friede sein. Das sich so ergebende Resultat ist demnach: 1) Der Gesetzgeber musz nicht in erster Linie auf den äuszeren Krieg, sondern vielmehr auf den inneren Zwist sein Augenmerk richten. 2) Das dabei zu erstrebende Ziel ist nicht der Krieg, sondern der Friede. Noch besser würde es sein, wenn dieser Friede überhaupt von Anfang an, ungestört durch jeden Krieg, vorhanden wäre.

Dies Resultat musz Klinias freilich anerkennen, aber trotzdem scheinen ihm die dorischen Verfassungen allein auf den auswärtigen Krieg berechnet zu sein. Der Athener giebt die Möglichkeit zu (*τάχ' ἂν ἴσως* 629 A), warnt aber vor vorschnellen Urteilen und schlägt vor die Untersuchung in der Weise noch einmal aufzunehmen, dasz Tyrtäus als Vertreter der Dorier sein Urteil über den fraglichen Gegenstand abgeben soll. Zu Grunde gelegt werden die Verse, in welchen er die Tüchtigkeit im Kriege als erste und wesentlichste Tugend preist (Bergk II fr. Tyrt. 401. *οὔτ' ἂν μνησαίμην οὔτ' ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθείμην* etc). Es ergiebt sich, dasz diese Verse nur auf den auswärtigen Krieg gerichtet

sein können. Die Tüchtigkeit in dieser Art des Krieges kann aber nach der bisherigen Untersuchung nicht als erste Tugend gelten, und es wird dem Tyrtäus die Autorität des Theognis entgegengesetzt [1]), welcher den im schweren Bürgerkriege zuverlässigen Mann als den vorzüglichsten verherrlicht. (Bergk II Theogn. v. 77.) Denn dazu, so führt der Athener aus, gehört die gesamte *ἀρετή*, während der von Tyrtäus Gepriesene nur die *ἀνδρεία* nötig hat. Nun musz aber ein Gesetzgeber, und zumal ein göttlicher Gesetzgeber wie in Kreta, sich die höchste *ἀρετή*, und mithin die von Theognis gepriesene *πιστότης*, nicht die *ἀνδρεία* des Tyrtäus, zum Endziel setzen.

Nachdem so der Versuch gescheitert ist, mit Hilfe des Tyrtäus ein dem Ergebnisse der Untersuchung entsprechendes Princip in den dorischen Verfassungen nachzuweisen, liegt die von Klinias daraufhin gestellte Frage: „Wollen wir unseren kretischen Gesetzgeber als schlecht verwerfen?“ allerdings nahe genug, und man könnte erwarten, dasz der Gedanke, die kretische und spartanische Verfassung seien Musterverfassungen, jetzt in der That endgiltig aufgegeben würde. Nun beachte man aber, dasz gleich zu Anfang diese Verfassungen als göttliche hingestellt wurden, und dasz an unserer Stelle 630 C. *ὁ τῇδε παρὰ Διὸς νομοθέτης* auf den göttlichen Charakter derselben ausdrücklich Bezug genommen wird. Göttliche Verfassungen lassen sich jedoch schlechterdings nicht verwerfen, und es ist daher wohl begründet, wenn der Athener, so lange er an dem göttlichen Ursprunge derselben noch festhält, keinen Tadel gegen sie aufkommen lassen will. Der Athener sucht vielmehr eine nochmalige, endgültige Prüfung der dorischen Verfassungen herbeizuführen, und er fährt deshalb folgendermaszen fort: Dasz Klinias die *ἀρετή* als Zweck der Verfassung hinstellte, ist dem göttlichen Charakter derselben durchaus gemäsz, dasz er aber nur einen Teil der *ἀρετή*, und zwar den unbedeutendsten, dazu wählte, entspricht diesem Charakter durchaus nicht. Die richtige Art über die kretische Verfassung zu sprechen — ihren göttlichen Ursprung natürlich vorausgesetzt — wäre vielmehr folgende gewesen, die auch jetzt noch angewandt werden kann: Die kretischen Gesetze sind mit Recht berühmt, denn sie machen diejenigen, welche sich ihrer zu erfreuen haben, glücklich, indem sie ihnen die göttlichen und menschlichen Güter verschaffen, wobei erklärt wird, dasz die göttlichen Güter die menschlichen notwendig im Gefolge haben. Dann folgt nach einer Aufzählung dieser Güter, in welcher die göttlichen als die bekannten vier Kardinaltugenden erklärt werden, eine nach Gruppen geordnete Übersicht über das, worauf sich die einzelnen gesetzlichen Bestimmungen zu beziehen haben, mit der ausdrücklichen Erklärung, dasz jede dieser Bestimmungen die vorher erwähnten Güter und im letzten Grunde das höchste derselben, die *φρόνησις*, im Auge haben müsse. Endlich wird der Gesetzgeber Wächter für seine Gesetze ernennen als lebendige Vertreter der *φρόνησις*, in welcher alles gipfeln soll. Der wesentliche Punkt ist also, kurz gefaszt: Die kretischen Gesetze sind vorzüglich, weil sie alle Güter verschaffen. Alle Güter zu verschaffen ist aber nur möglich bei richtiger Schätzung derselben, die darauf hinausläuft, dasz die *φρόνησις* in ihrem wahren Werte erkannt und als oberstes Princip bei allen gesetzlichen Bestimmungen geltend gemacht wird.

Bruns (S. 10 ff) findet hierin auf Grund der sich anschlieszenden Worte: *οὕτως, ὦ ξένοι, ἔγωγε ἤθελον ἂν ὑμᾶς καὶ ἔτι νῦν βούλομαι διεξελθεῖν, πῶς ἐν τοῖς τοῦ Διὸς λεγομένοις νόμοις τοῖς τε τοῦ Πυθίου Ἀπόλλωνος . . . ἔνεστίν τε πάντα ταῦτα* . . . eine Disposition für den weiteren Dialog. Aber eine eigentliche Disposition will der betreffende Abschnitt noch nicht geben, er will nur den richtigen Gesichtspunkt feststellen, unter welchem alle, und so hier speciell die dorischen Verfassungen betrachtet werden müssen. Vorher waren dieselben ja von dem einseitig falschen Gesichtspunkte betrachtet, als ob die *ἀνδρεία* das oberste Princip sei, jetzt sollen sie von dem erweiterten, richtigen Gesichtspunkte betrachtet werden, welcher — mit einem Worte gesagt — an Stelle der *ἀνδρεία* die *φρόνησις* mit der daraus sich ergebenden weiteren Stufenfolge der Güter setzt. In welcher Art der Nachweis geführt werden soll, dasz die dorischen Verfassungen wirklich dieser Forderung entsprechen, bleibt dabei zunächst noch eine offene Frage. Begründet wird diese Auffassung dadurch,

---

[1]) Merkwürdiger Weise schlieszt Bruns (S. 9) aus den Worten 630 A *ποιητὴν δὲ καὶ ἡμεῖς μάρτυρ' ἔχομεν, Θέογνιν* .., dasz Theognis hier fast als Vertreter des Jonismus erscheint. Die *ἡμεῖς* sind doch der Athener und seine Mitunterredner, dem Tyrtäus gegenüber! Und Theognis wird also gar nicht als Vertreter eines bestimmten Stammes, sondern nur als Vertreter des durch die bisherige Untersuchung gewonnenen Ergebnisses benutzt.

dasz von den Worten *διττὰ δὲ ἀγαθά ἐστιν* (631 B) an die Erörterungen einen durchaus allgemeinen Charakter tragen. Es heiszt von hier ab nicht etwa mehr: „Der kretische Gesetzgeber ist so und so verfahren," sondern es werden ganz theoretisch die an den wahren Gesetzgeber überhaupt (cf. *τῷ νομοθέτῃ τακτέον οὕτως* 631 D) zu stellenden Forderungen definiert. Noch verkehrter ist es, um das gleich hier zu erwähnen, nach der Ansicht der meisten Erklärer in dem betreffenden Abschnitte die Disposition für den gesamten Dialog, d. h. also für den von Plato gegebenen Verfassungsentwurf mit Einschlusz der vorbereitenden Erörterungen, zu suchen. Denn abgesehen von allem anderen will der fragliche Abschnitt überhaupt nicht den genauen Gang eines wirklichen Verfassungsentwurfes geben. Das zeigen schon die Worte: 632 C *κατιδὼν ὁ θεὶς τοὺς νόμους ἅπασι τούτοις φύλακας ἐπιστήσει* etc. Denn bei einem wirklichen Verfassungsentwurfe kann mit der Einsetzung der Beamten — und etwas anderes kann doch mit den Worten, da vorher von irgend welchen Beamten noch nicht die Rede war, nicht gemeint sein — schlechterdings nicht bis zur Vollendung der ganzen Gesetzgebung gewartet werden, und auch Plato thut dies ja in seinem eigenen Entwurfe nicht.

Also es soll nur der Gesichtspunkt angegeben werden, nach welchem sich der Gesetzgeber bei Aufstellung einer wirklichen Verfassung zu richten hat. Dem entsprechen auch die angeführten Worte: *οὕτως, ὦ ξένοι, ἔγωγε ἤθελον ἂν ὑμᾶς καὶ ἔτι νῦν βούλομαι διεξελθεῖν, πῶς ἐν τοῖς τοῦ Διὸς λεγομένοις νόμοις . . . ἔνεστί τε πάντα ταῦτα* . . . „So — d. h. auf Grund der eben vorgetragenen Gesichtspunkte — möchte ich, dasz ihr auseinandersetztet, wie alles dieses in den dem Zeus zugeschriebenen Gesetzen enthalten ist." Es ist deshalb ungerechtfertigt, wenn Bruns (S. 178) es tadelt, dasz, nachdem eben eine Disposition gegeben ist, die ratlose Frage des Klinias 632 D *πῶς οὖν, ὦ ξένε, λέγειν χρὴ τὰ μετὰ ταῦτα;* zu einer neuen Disposition Anlasz giebt. Vielmehr, was folgt, ist überhaupt die erste für unseren Dialog aufgestellte Disposition. Um nämlich festzustellen, dasz die dorischen Gesetze in der That nach jenen eben angegebenen Gesichtspunkten aufgestellt sind, sollen zuerst für die einzelnen Teile der *ἀρετή* die *ἐπιτηδεύματα* aufgesucht, und dann erst soll nachgewiesen werden, dasz auch wirklich in allen einzelnen Bestimmungen die *ἀρετή* als letztes maszgebendes Ziel zum Ausdruck kommt. Dieser vorgeschlagene Gang der Untersuchung ist ein wohl erwogener. Denn, wenn wirklich die fraglichen Verfassungen nach jenen Gesichtspunkten abgefaszt sind, so müssen sich leicht für jede einzelne *ἀρετή* gerade auf sie gerichtete Bestimmungen finden lassen. Finden sich diese, so ist damit überhaupt erst die Möglichkeit — von einer Wahrscheinlichkeit noch gar nicht zu reden — gegeben, dasz auch wirklich jede einzelne Bestimmung diesem Zwecke des Gesetzgebers entspricht. Finden sie sich aber nicht, so ist damit diese Möglichkeit vollständig ausgeschlossen, und die mühselige Untersuchung hinsichtlich der einzelnen Bestimmungen kann den Unterrednern billiger Weise erspart bleiben.

Bruns (S. 179) meint freilich, dasz in dem Satze 632 E *ὕστερον δὲ ἀρετῆς πάσης ἄγε νυνδὴ διήλθομεν ἐκεῖσε βλέποντα ἀποφανοῦμεν.* die Worte *ἄγε νυνδὴ διήλθομεν* logischer Weise sich nur auf die ganze vorhergehende Auseinandersetzung 631 B—632 D beziehen können; und er hat recht, wenn er sie dann für sinnlos erklärt und deshalb die Korrektur Boeckh's, welcher für das sinnlose *τά* der Handschrift aus dem apogr. Marcian. ein *ἅ* in den Text gesetzt hat, verwirft. Nun musz zugestanden werden, dasz die Worte: *ἃ νυνδὴ διήλθομεν* für sich genommen, an Unklarheit leiden und sich nicht ohne Zwang auf die Einzelbestimmungen, von denen vorher die Rede war, beziehen lassen. Aber weshalb soll nicht das *ἐκεῖσε βλέποντα* mit in den Relativsatz *ἃ νυνδὴ διήλθομεν* hineingezogen werden? Für das *ἀποφανοῦμεν* in der Bedeutung „aufweisen" kann die participiale Bestimmung füglich entbehrt werden. Dagegen giebt sie den Worten *ἃ νυνδὴ διήλθομεν* erst einen bestimmten Bezug: „Was wir als darauf (scil. auf die *ἀρετή*) bezüglich im einzelnen besprochen haben, wollen wir aufweisen (nämlich als in den dorischen Verfassungen vorhanden)."

Die Untersuchung beginnt mit der Sammlung der auf *ἀνδρεία* bezüglichen *ἐπιτηδεύματα*, und zwar soll diese in der Weise vorgenommen werden, dasz sie zugleich als Muster für die gleiche Behandlung der übrigen Teile der *ἀρετή* dienen kann. Zunächst werden nun im Anschlusz an die schon früher besprochenen Gymnasien und Syssitien ähnliche auf den Krieg gerichtete Einrichtungen aufgezählt, an welchen es ja in den dorischen Verfassungen nicht fehlen konnte. Darauf wird, um zu untersuchen, inwiefern diese Einrichtungen die *ἀνδρεία* erschöpfend zum Ausdruck bringen, eine Definition der *ἀνδρεία* gegeben, dahin gehend, dasz sie sich ebensowohl gegen *ἡδοναί* und *πόθοι* richten müsse,

wie gegen λύπαι und φόβοι; ja es stellt sich heraus, dasz es noch viel schimpflicher sei, sich durch ἡδοναί besiegen zu lassen als durch λύπαι. Die Schluszfolgerung ist, dasz also der wichtigste Teil der ἀνδρεία der gegen die ἡδοναί gerichtete sei. Wie nun der Gesetzgeber den gegen die λύπαι gerichteten Teil der ἀνδρεία dadurch übt, dasz er die Betreffenden absichtlich in λύπαι führt, so ist zu erwarten, dasz er den gegen die ἡδοναί gerichteten Teil in analoger Weise dadurch übt, dasz er absichtlich in ἡδοναί führt. Beide jedoch, Klinias und Megillos, erklären, dasz sie grosze, deutlich hervortretende Masznahmen für diesen Teil der ἀνδρεία nicht aufzuweisen haben, kleine vielleicht. Der Athener hatte dies natürlich vorausgesehen, wie er denn auch durch die Worte: καὶ οὐδένγε θαυμαστόν 634 C deutlich genug verrät. Schon hier also, gleich bei Untersuchung des ersten Teiles der ἀρετή und noch dazu desjenigen Teiles, welcher noch am meisten in den dorischen Verfassungen zum Ausdruck kommt, tritt die berechtigte Befürchtung ein, dasz die dorischen Verfassungen, von dem für eine richtige Gesetzgebung maszgebenden Gesichtspunkte aus betrachtet, doch wohl nicht bestehen möchten. Dem gegenüber erscheint es als das Nächstliegende, dasz die bisher stillschweigend angenommene Voraussetzung, welche zur bestimmten Erwartung berechtigte, dasz jene Verfassungen bestehen würden, ich meine die Voraussetzung von dem göttlichen Ursprunge derselben, einmal näher geprüft wird. Und das geschieht in der That. Der Athener erklärt: Ob die dorischen Verfassungen wirklich ein Tadel trifft, ist eine andere Frage — bis jetzt liegt ja nur die Befürchtung vor, dasz dies eintreten könnte —; aber über das von der groszen Menge daran Ausgesetzte bin ich jedenfalls besser unterrichtet als ihr, denn ihr habt in der Jugend über die Gesetze nicht frei nachdenken dürfen, weil eure Verfassung, als göttlichen Ursprungs, unangetastet bleiben muszte. Doch ist diese Erklärung von der Göttlichkeit der Verfassung nur eine, allerdings sehr weise, gegen die Neuerungssucht gerichtete Masznahme des Gesetzgebers, welche aber Greise, wenn sie, wie wir jetzt, unter sich sind, nicht hindern soll. Klinias stimmt lebhaft zu und erklärt, der Athener habe die Absicht des Gesetzgebers vorzüglich erraten; ja er fordert den Athener mit den Worten 635 B εἰς ἃ μηδέν γε ἀνῇς ἐπιτιμῶν τοῖς νόμοις ἡμῶν geradezu zum freimütigen Tadel auf.

Merkwürdiger Weise hat Bruns (S. 14) die Bedeutung dieser Stelle ganz verkannt. Er wundert sich, dasz diese erste „Aporie“ nicht zur Modification der sogenannten groszen Disposition benutzt wird, und findet die Weise, wie der Athener die Zulässigkeit eines etwaigen Tadels für sich in Anspruch nimmt, übertrieben vorsichtig. Die Bedeutung der Stelle, wenn sie eine solche überhaupt haben soll, kann nach ihm nur die sein, dasz der Eindruck, als ob der Dorismus denn doch kein genügendes Material sei für die Aufstellung einer Musterverfassung, abgeschwächt werde. Natürlich kommt ihm dann der gleich darauf den dorischen Verfassungen gegenüber angeschlagene völlig veränderte Ton sehr seltsam vor. Nach der oben gegebenen Darstellung kann uns die Behutsamkeit des Atheners an dieser Stelle selbstverständlich nicht als übertrieben erscheinen; das Zulassen eines Tadels war ja bei dem vorausgesetzten göttlichen Ursprunge derselben in der That eine eigene Sache. Und wenn Bruns sich darüber wundert, dasz selbst, nachdem ein Tadel für zulässig erklärt ist, der Athener doch noch ausdrücklich von einem wirklichen Tadel derselben absteht cf. 635 B οὐ μὴν ἐπιτιμῶν γε ἐρῶ τοῖς νόμοις πως, πρὶν βεβαίως εἰς δύναμιν διασκέψασθαι, μᾶλλον δὲ ἀπορῶν, so ist zu erwidern, dasz ein Fehler in jenen Verfassungen bis jetzt ja noch nicht wirklich nachgewiesen war, sondern dasz nur die Wahrscheinlichkeit, es möchte sich ein solcher finden, in Aussicht stand.

Diese Wahrscheinlichkeit war bedingt durch die von dem Athener ohne direkte Zustimmung der Dorer gemachte Voraussetzung, dasz gegen die ἡδοναί in vollständig analoger Weise anzukämpfen sei wie gegen die λύπαι. Wir müssen deshalb erwarten, dasz, bevor ein Tadel wirklich erhoben wird, eben diese Voraussetzung noch einmal klar gestellt und ein Urteil der Mitunterredner über sie verlangt wird. Und diese Erwartung wird erfüllt. Der Athener sagt: Eure Gesetzgeber haben euch den Genusz der gröszten ἡδοναί verboten; und doch hätten sie, um eine vollkommene ἀνδρεία zu erzielen, im Kampfe gegen ἡδοναί, ähnlich wie in demjenigen gegen λύπαι, dadurch üben müssen, dasz sie die Bürger absichtlich in ἡδοναί geführt hätten. Die Dorer wissen gegen dieses Verlangen freilich nichts zu sagen, aber sie scheuen sich als Greise über so wichtige Dinge ein schnelles Urteil zu fällen. So bleibt dem Athener nichts übrig als, scheinbar zu etwas anderem übergehend, dieselbe Schwierigkeit noch einmal vor Augen zu führen. Er schlägt also vor — der Disposition gemäsz — die Betrachtung des zweiten Teiles der ἀρετή zu beginnen, und zwar wählt er als solchen — eine Reihenfolge war ja

nicht festgesetzt — die *σωφροσύνη*. Der Spartaner, welcher jetzt das Wort ergreift, führt gleich etwas schüchtern (636 A *σχεδὸν οὐ ῥᾴδιον*) dieselben Gymnasien und Syssitien als auch auf die *σωφροσύνη* gerichtete *ἐπιτηδεύματα* an. Der Athener antwortet, es scheine schwierig für den Gesetzgeber, Einrichtungen zu treffen, welche in jeder Beziehung gleich vorzüglich wären; so brächten die Gymnasien offenbar in mancher Hinsicht groszen Nutzen, betreffs der *στάσεις* und *ἡδοναί* aber — wobei er zugleich an den verderblichen Ganymedes-Mythos der Kreter erinnert — seien sie gefährlich.

An dieser Stelle nimmt nun schon Zeller (Platon. Stud. S. 59) und im Anschlusse an ihn Bruns (S. 18) Anstosz daran, dasz wieder zur *σωφροσύνη* gerechnet werde, was vorher unter dem Titel der *ἀνδρεία* behandelt sei. Und es ist richtig, dasz in beiden Fällen vom Kampfe gegen die *ἡδοναί* die Rede ist; aber darum sind *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη* noch nicht als identisch hingestellt. Die rechte *ἀνδρεία* musz sich freilich im Kampfe gegen *ἡδοναί* ebenso beweisen wie im Kampfe gegen *λύπαι*, und die *σωφροσύνη* ist andererseits ohne die Unterdrückung der *ἡδοναί* — aber auch der *λύπαι* — nicht möglich. Trotzdem ist jedoch die *σωφροσύνη*, wie sie 631 C definiert wird, als *μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις* psychologisch etwas ganz anderes als die *ἀνδρεία*. Die *ἀνδρεία* ist der Mut im Kampfe gegen wirklich schon vorhandene *ἡδοναί* und *λύπαι*. Die *σωφροσύνη* ist der ruhige, besonnene Gemütszustand, der sich erst allmählich mit Hilfe des *νοῦς* ausbildet, und der als solcher überhaupt das Aufkommen von leidenschaftlichen *ἡδοναί* und *λύπαι* ausschlieszt. Die *σωφροσύνη* ist somit die höhere, aber für den Menschen doch nur mit Hilfe der *ἀνδρεία* zu gewinnende und zu behauptende Tugend. Übrigens scheint Plato selbst mit den Worten 633 A *περὶ τῶν τῆς ἄλλης ἀρετῆς εἴτε μερῶν εἴτε ἅττ᾽ αὐτὰ καλεῖν χρεών ἐστι, δηλοῦντα μόνον ἃ λέγει* (cf. 632 E, wo statt *μέρος* der Ausdruck *εἶδος* gebraucht wird) anzudeuten, dasz er die einzelnen *ἀρεταί* als koordinierte, scharf von einander gesonderte Teile eines Ganzen nicht aufgefaszt haben will.

Gegen das vom Athener Gesagte weisz Megillos nun freilich nichts einzuwenden, aber trotzdem will es ihm hinsichtlich der *ἡδοναί* scheinen, als ob es das Richtige sei, sie möglichst zu meiden, und so rühmt er das strenge Verbot der Trunkenheit in Sparta im Gegensatze zu Athen und Tarent. Die Antwort des Atheners lautet: Alles derartige ist schädlich, wenn das richtige Masz fehlt, und in gleicher Weise könnte man Sparta die Ungebundenheit der Frauen zum Vorwurfe machen. Für gewöhnlich genügt nun allen solchen gegen die heimischen Einrichtungen gerichteten Angriffen gegenüber der Hinweis auf den *νόμος*, nach welchem man sich eben zu richten habe, nicht so im gegenwärtigen Falle, wo es sich gerade um die Tüchtigkeit und Untüchtigkeit der Gesetzgeber selbst handelt. Sprechen wir also noch eingehender über die Trunkenheit, da sie ein nicht unwichtiges *ἐπιτήδευμα* zu sein scheint.

In diesem Abschnitte nimmt Bruns (S. 16) zunächst Anstosz an den Worten: 637 CD *ἡμῖν δ᾽ἐστὶ νῦν, ὦ φίλοι ἄνδρες, οὐ περὶ τῶν ἀνθρώπων τῶν ἄλλων ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τῶν νομοθετῶν αὐτῶν κακίας τε καὶ ἀρετῆς*. Da vorher gesagt ist, es solle von der kretischen und spartanischen Verfassung ausschlieszlich die Rede sein, so musz, meint Bruns, gerade an dieser Stelle, welche vor Abschweifungen warnen will, auch allein an Minos und Lykurg gedacht werden, und dann, schlieszt Bruns weiter, ist es eine unbegreifliche Impietät, von diesen in einem solchen Tone zu reden. Ich glaube aber, dasz Bruns hierbei die Stelle zu sehr auszerhalb ihres natürlichen Zusammenhanges betrachtet. Der Spartaner hatte bei der Verteidigung eines spartanischen Gesetzes den Brauch in Athen und Tarent zur Vergleichung herangezogen. Darauf antwortet der Athener, es könnte sich in solchen Fällen ja jeder einzelne Bürger rechtfertigen durch Berufung auf sein heimisches Gesetz, aber sie hätten es jetzt mit der *ἀρετή* der Gesetzgeber selbst, nicht mit derjenigen der gewöhnlichen Bürger zu thun. Diesem Zusammenhange gegenüber ist einmal offenbar nicht an jene dorischen Gesetzgeber (von Sparta und Kreta) zu denken, sondern das *τῶν νομοθετῶν αὐτῶν* stellt zunächst die Gesetzgeber überhaupt den *ἄλλοι ἄνθρωποι* gegenüber und ist weiter speziell auf die an dieser Stelle in Frage kommenden Gesetzgeber von Sparta, Athen und Tarent zu beziehen. Sodann ist und bleibt an unserer Stelle, durchaus der Disposition gemäsz, eine spartanische Einrichtung Grundlage der Untersuchung, und lediglich zur Erläuterung derselben werden die bezüglichen Einrichtungen anderer Staaten herangezogen, worin doch gewisz kein Verstosz gegen die Disposition gefunden werden kann. Übrigens bleiben ja trotzdem die Ausdrücke *ἀρετή* und *κακία* auch für die dorischen, und hier speziell für den

spartanischen Gesetzgeber in Geltung. Aber eine Impietät kann ich darin nicht finden. Nachdem einmal der göttliche Ursprung der Gesetze im eigentlichen Sinne abgewiesen ist, nehmen die dorischen Gesetzgeber keine Sonderstellung mehr ein.

Mit den Worten: 637 D ἔτι γὰρ οὖν εἴπωμεν πλείω περὶ ἁπάσης μέθης kommen wir nun freilich, das musz man Bruns (S. 20) zugeben, auf ein ganz neues Thema, welches den Rest des ersten und beinahe das ganze zweite Buch füllt. Aber dasz diese Untersuchung so umfangreich sein wird, ist ja vorläufig nicht vorauszusehen, und den Anlasz zu ihr giebt gerade die Frage nach der Richtigkeit einer dorischen Einrichtung. Es soll untersucht werden, ob die Spartaner Recht haben mit Verwerfung der μέθη, oder die anderen Völker mit ihrer Pflege. Bald stellt sich freilich heraus, dasz eine richtige Anwendung derselben nirgends zu finden ist, und der Athener tritt dann in eine ausführliche Erörterung dieser richtigen Anwendung auf ausdrücklichen Wunsch seiner Mitunterredner ein, trotzdem er ihnen die Weitläufigkeit dieser Untersuchung voraussagt. Es wird so unvermerkt der bisherige Gesichtspunkt der Unterredung — ob die dorischen Verfassungen allen an sie zu stellenden Anforderungen genügen — verschoben, und man könnte erwarten, dasz ausdrücklich hierauf hingewiesen würde, aber nötig ist das nicht. Der Grund, weshalb uns die Sache jetzt so wunderbar vorkommt, ist eben der, dasz am Ende des zweiten Buches der Zusammenhang vollständig unterbrochen ist. Hier, am Ende der Besprechung über die μέθη, muszte der frühere Faden wieder aufgenommen werden und in irgend einer Weise die Unzulänglichkeit der dorischen Verfassungen festgestellt werden, um so zu dem Versuche eines eigenen Verfassungsentwurfes überzuleiten. Bis zu diesem Punkte jedoch ist nach meiner Meinung der Zusammenhang durchaus korrekt und lückenlos. So viel muszte zur Orientierung schon hier gesagt werden, jetzt haben wir den Gang des Dialoges im einzelnen weiter zu verfolgen, um dadurch zugleich die Richtigkeit der zuletzt aufgestellten Behauptung nachzuweisen.

Megillos glaubt die Richtigkeit der spartanischen Einrichtung schon dadurch entschieden, dasz die Lacedämonier alle jene Völker im Kriege besiegen. Der Athener läszt jedoch diesen Entscheidungsgrund nicht gelten. Denn die gröszeren Staaten, sagt er, schlagen immer die kleineren, auch wenn letztere bessere Gesetze haben, und Niederlage und Sieg hängen überhaupt zu sehr von Zufälligkeiten ab, als dasz sie irgendwie einen sicheren Maszstab für die Güte der Verfassungen abgeben könnten. Vielmehr müsse jedes ἐπιτήδευμα für sich beurteilt werden, und zwar auf Grundlage seiner möglichst richtigen Anwendung, fremde und dazu noch dem Zufalle unterworfene Beweisgründe — wie eben in betreff der μέθη die einen den Sieg in der Schlacht, die anderen etwa die Zahl der auf ihrer Seite stehenden Staaten für sich anführten — seien von vornherein auszuschlieszen. Er schlägt deshalb vor, hinsichtlich der μέθη ein für alle ähnlichen Fälle maszgebendes Beispiel der richtigen Art der Untersuchung zu geben. Nachdem die Mitunterredner eingewilligt haben, wird nun der entscheidende Punkt zunächst an Beispielen klar gemacht. Über die Nützlichheit der Ziege kann nur dann richtig geurteilt werden, wenn man sie unter Leitung eines Hirten gesehen hat; der Tadel desjenigen dagegen, welcher sie ohne eine solche Leitung mannigfachen Schaden hat anrichten sehen, kann nicht gelten. Ebenso ist bei der Schiffahrt und im Kriegslager ein χρηστός ἄρχων notwendige Bedingung. Zu dieser Eigenschaft — nämlich ein χρηστός ἄρχων zu sein — ist aber erforderlich die bezügliche ἐπιστήμη und die ἀθορυβία des Geistes. Dies auf die μέθη angewandt, entsteht also zunächst die Frage: Hat schon jemand ein in richtiger Weise eingerichtetes συμπόσιον gesehen? Die Dorer haben ein solches natürlich noch nicht gesehen, aber auch der Athener erklärt, trotzdem er so viele συμπόσια beobachtet habe, ein vollständig richtiges niemals gefunden zu haben. Für ein in richtiger Weise eingerichtetes συμπόσιον ist aber ein ἄρχων nötig, und zwar nach den angeführten Beispielen ein ἄρχων, der einmal die erforderliche ἐπιστήμη hat, um den Zweck des συμπόσιον — Förderung der φιλία unter den Teilnehmern — zu erreichen, und der zweitens möglichst ἀθόρυβος ist, wie im Lager vom φόβος, so hier von der μέθη, d. h. er musz νήφων sein. Mag nun ein solches συμπόσιον auch noch niemals verwirklicht sein, jedenfalls darf nur dieses zur Grundlage für ein Urteil über die μέθη gemacht werden. Darauf folgt die naturgemäsz sich ergebende Frage des Klinias: Welchen Nutzen bringt denn ein in dieser Weise geleitetes συμπόσιον, wie etwa ein richtig geleitetes στρατόπεδον den Sieg im Kriege zur Folge hat? Die Antwort des Atheners lautet: Ein richtig erzogener Knabe oder ein richtig geleiteter Chor nützen dem Staate nicht viel; wohl aber wird man, wenn man nach der Erziehung überhaupt gefragt wird, behaupten, dasz auf ihr die ἀρετή und jedes Gut beruht und

unter anderem auch der Sieg im Kriege. Er will damit offenbar andeuten, dasz das richtig geleitete *συμπόσιον* ein wesentliches Moment in der Erziehung ist, und dasz sein Nutzen also von demselben Gesichtspunkte aus betrachtet werden musz, wie der Nutzen jedes anderen Erziehungsmittels, d. h. in der Vereinzelung ist von einem groszen Nutzen des *συμπόσιον* nichts zu merken, — wie etwa auch nur ein richtig geleitetes *στρατόπεδον* gleich einen in die Augen fallenden Erfolg hat — wohl aber, wenn es im Zusammenhange mit der ganzen Erziehung als integrierender Teil derselben betrachtet wird. So hat auch Klinias die Worte des Atheners verstanden, wenn er sagt: „Du scheinst die richtige Anwendung des Trinkgelages als ein nicht unwichtiges Erziehungsmittel anzusehen,“ woran er die erneute Aufforderung knüpft nachzuweisen, in wiefern das der Fall sei. Der Athener ist dazu bereit, nur fürchtet er den auch sonst den Athenern gemachten Vorwurf der *φιλολογία* und *πολυλογία*. Denn über die *μέθη*, sagt er, ist nicht erschöpfend und deutlich zu reden, ohne die wahre musikalische Bildung, und über diese nicht, ohne die ganze Erziehung überhaupt heranzuziehen; und diese Untersuchung könnte für einen scheinbar so geringfügigen Gegenstand wie die *μέθη* etwas weitläufig erscheinen. Er überläszt es deshalb der Entscheidung der Mitunterredner, ob sie nicht lieber abbrechen und zu etwas anderem übergehen wollten. Beide jedoch erklären, dasz der Athener von ihrer Seite keinen Vorwurf zu fürchten habe, Megillos mit Berufung auf die Gastfreundschaft der Staaten und auf die auch von ihm gebilligte Ansicht, dasz die Athener, wenn sie gut sind, dies auch in hervorragender Weise sind, Klinias mit Berufung auf Epimenides und die seit jener Zeit ebenfalls geschlossene Gastfreundschaft. Demnach wird also die Untersuchung betreffs der *μέθη* begonnen und zwar, dem Obigen gemäsz, in der Weise, dasz eine Definition der *παιδεία* gegeben wird. Als *παιδεία* ergiebt sich aber zunächst die Kunst, schon in der Jugend Liebe zu dem einzuflöszen, was man als Mann treiben soll. Dieser an und für sich für die Erlernung jedes Gegenstandes geltende Satz wird sodann beschränkt auf die Kunst, jemanden zu einem guten Bürger zu machen. Die *παιδεία* im engeren Sinne besteht also darin, schon in der Jugend Liebe zu dem zu erwecken, was später die Eigenschaften des *ἀνήρ ἀγαθός* ausmacht. *ἀγαθός* ist aber nach früherer Übereinkunft derjenige, welcher über sich selbst zu herrschen vermag, und dieser Begriff wird im Bilde folgendermaszen erläutert. Jeder ist einer, er hat aber in sich zwei unverständige, einander entgegengesetzte Ratgeber, *ἡδονή* und *λύπη*, mit der jedem entsprechenden Erwartung für die Zukunft, *θάρρος* und *φόβος*. Über diesen Ratgebern steht als entscheidendes Element der *λογισμός*, welcher, zur gemeinsamen Satzung des Staates geworden, unter der Form des *νόμος* erscheint. Wenn nun die Menschen als Drahtpuppen in der Hand der Götter und die genannten Willensmotive (unter den *ταῦτα τὰ πάθη* 644 E ist der *λογισμός* mit zu verstehen) als die leitenden Drähte betrachtet werden, so ist die Behauptung des Atheners, dasz immer dem goldenen Zuge des *λογισμός* gefolgt werden müsse, dasz aber dieser Zug, weil er im Verhältnis zu den übrigen zu sanft sei, der Unterstützung von Dienern (*ὑπηρέται*) bedürfe. So ist also, heiszt es weiter, der Begriff des *κρείττων* und *ἥττων ἑαυτοῦ* deutlich geworden und damit auch der Begriff der *ἀρετή*, welche sich ja eben in dieser Eigenschaft zeigte. Sind diese Begriffe aber deutlich geworden, so ist auch zu hoffen, dasz man in betreff der *παιδεία* und ihrer *ἐπιτηδεύματα*, also auch der *κοινὴ ἐν οἴνῳ διατριβή*, jetzt klarer sehen wird. Zugleich wird dabei die Erwartung ausgesprochen, dasz diese *κοινὴ ἐν οἴνῳ διατριβή* sich doch vielleicht als der Länge der Reden nicht unwürdig erweisen möchte. Klinias tritt dieser Erwartung bei und fordert zu einer der gegenwärtigen Untersuchung würdigen Fortsetzung auf.[1])

Bevor wir in der Analyse fortfahren, müssen wir die mannigfachen Einwendungen von Bruns gegen diesen Abschnitt besprechen.

Zunächst macht Bruns (S. 22) darauf aufmerksam, dasz die ursprüngliche Fragestellung 637 D: „Ist es mit der *μέθη* so zu halten, wie bei den weinliebenden Völkern, oder wie bei (den Kretern) und Spartanern?“ eigentlich ohne zwingenden Grund verlassen wird, nachdem die Berufung des Spartaners auf ihre gröszere Kriegstüchtigkeit zurückgewiesen ist. Diese Zurückweisung, meint er, konnte erfolgen, ohne dasz die Fragestellung selbst aufgehoben wäre. Aber in Wirklichkeit ist die ursprüngliche Fragestellung auch noch gar nicht aufgehoben. Die Worte 638 D: *οἱ μέν, ὅτι πολλοὺς παρ-*

---

[1]) Hierbei ist 645 C diejenige Verteilung der Worte unter die einzelnen Personen zu Grunde gelegt, welche Stephanus zuerst gegeben und nach ihm Hermann und Schanz aufgenommen haben.

εχόμεθα (sc. *μάρτυρας καὶ ἐπαινέτας*) *ἀξιοῦμεν τι λέγειν κύριον, οἱ δέ, ὅτι τοὺς χρωμένους αὐτῷ ὁρῶμεν νικῶντας μαχομένους*, auf welche sich Bruns deshalb beruft, wollen nur sagen, dasz die Frage nach der Richtigkeit einer Einrichtung zunächst unabhängig von der Personenfrage zu betrachten sei. Wenn der Spartaner eben der gröszeren Zahl der Vertreter der einen Partei die mit der fraglichen Einrichtung in keiner Beziehung stehende gröszere Kriegstüchtigkeit der anderen entgegengestellt hätte, so könne in Wirklichkeit das eine so wenig wie das andere entscheiden. Vielmehr, führt der Athener im folgenden aus, musz jede Einrichtung aus sich selbst heraus beurteilt werden. Die ganze folgende Untersuchung ist mithin nur eine vorbereitende, auf Grund welcher erst entschieden werden kann, welche Partei recht hat. Nun musz man Bruns freilich zugeben, dasz jene ursprüngliche Fragestellung niemals wiederkehrt, aber das liegt daran, dasz sich sehr bald (639 D) herausstellt, dasz eine richtige Handhabung der *μέθη* überhaupt bei keinem Volke zu finden sei, woran sich dann bis zum Ende des zweiten Buches der Nachweis schlieszt, welcher Art diese richtige Anwendung sein müsse. Ob die daraus sich notwendig ergebende Schluszfolgerung, dasz überhaupt keiner recht hat, in der verloren gegangenen Partie am Schlusse dieses zweiten Buches noch ausdrücklich gezogen ist, musz vorläufig dahin gestellt bleiben; das Wahrscheinlichere ist mir freilich, dasz der Schriftsteller nach einer so umfangreichen Untersuchung auf diese für den Gang des Dialoges doch nur nebensächliche Frage nicht wieder zurückgekommen ist, sondern es dem Leser überlassen hat den Schlusz selbst zu ziehen.

Weiter findet Bruns (S. 22) es befremdlich, dasz nach 638 D *τρόπον δὲ ἄλλον, ὅν ἐμοὶ φαίνεται δεῖν, ἐθέλω λέγειν περὶ αὐτοῦ τούτου, τῆς μέθης, ἂν ἄρα δύνωμαι τὴν περὶ ἁπάντων τῶν τοιούτων ὀρθὴν μέθοδον ὑμῖν δηλοῦν* nun wiederum — und zwar bezüglich der *μέθη* — ein Musterstück methodischer Fassung aufgestellt werden soll, nachdem kurz vorher die Besprechung der *ἐπιτηδεύματα ἀνδρείας* ein solches hat sein sollen. Dasz wir es hier nicht mehr mit dem Ausdruck desselben Gedankens zu thun haben, weil wir uns bereits bei Besprechung der *ἐπιτηδεύματα σωφροσύνης* befinden, darin hat Bruns allerdings recht. Aber wenn er meint, dasz hier die Besprechung der *ἐπιτηδεύματα σωφροσύνης* in derselben Weise als Muster aufgestellt werden soll wie vorher diejenige der *ἐπιτηδεύματα ἀνδρείας*, so ist das nicht richtig. An der ersten Stelle handelte es sich darum, bei Auffindung und Zusammenstellung der auf *ἀνδρεία* bezüglichen *ἐπιτηδεύματα* gleich die richtige Methode für dasselbe Verfahren hinsichtlich der anderen *ἀρεταί* zu finden. Und ein Ansatz zur Methodik ist allerdings in dem die *ἀνδρεία* behandelnden Abschnitte zu finden, und zwar nicht nur in der dürftigen Aufzählung der betreffenden *ἐπιτηδεύματα*, sondern noch viel mehr in der sich daran schlieszenden Untersuchung, in wiefern diese *ἐπιτηδεύματα* das Wesen der *ἀνδρεία* vollständig zum Ausdrucke bringen. Nun stellte sich aber gleich hierbei heraus, dasz die auf *ἀνδρεία* bezüglichen Einrichtungen in den dorischen Staaten unzulänglich wären, und da die Mitunterredner trotzdem noch nicht gern auf die angeerbte Überzeugung von der Güte ihrer Staatsverfassungen verzichten wollten, so sah sich der Athener genötigt die Besprechung der *ἀνδρεία* abzubrechen und zu einem anderen Teile der *ἀρετή* überzugehen. Durchgeführt ist somit die methodische Behandlung der *ἐπιτηδεύματα ἀνδρείας* freilich nicht, aber sie konnte es auch nicht, weil die Voraussetzung, unter welcher sie überhaupt vom Athener vorgeschlagen war — ich meine die Voraussetzung von der Güte der dorischen Verfassungen — aufgegeben werden muszte oder wenigstens so stark ins Wanken kam, dasz ein anderer Weg der Untersuchung nötig wurde, welcher nicht vorgesehen war. Unter solchen Umständen kann es doch nicht befremden, wenn nun beim Einschlagen dieses Weges wieder das Muster einer richtigen Methode aufgestellt wird, und zwar gewissermaszen als Fortsetzung jenes ersten Ansatzes, bei Beurteilung eines *ἐπιτήδευμα* zur Bekämpfung der *ἡδοναί*, wie es schon gelegentlich der *ἀνδρεία* für die dorischen Staaten verlangt war, aber nicht gefunden werden konnte.

Wenn Bruns (S. 25) ferner behauptet, die 643 B—644 B gegebene Definition der *παιδεία* werde im folgenden nicht benutzt, und auszerdem sei sie unvollständig und müsse als ein Fragment angesehen werden, welches seine richtige Stelle am Anfang des zweiten Buches habe, so kann hierüber erst nach beendigter Analyse der betreffenden Abschnitte gesprochen werden. Genug, dasz der Schriftsteller hier erklärt, die *μέθη* könne nicht ohne Zusammenhang mit der *παιδεία* behandelt werden, und dasz dem entsprechend eine Definition der *παιδεία* folgt, und zwar dahin lautend: die *παιδεία* sei die Kunst, schon in der Jugend Liebe zu dem einzuflöszen, was später die Eigenschaften des *ἀνὴρ ἀγαθός* ausmache; wie sich zu dieser Definition das im zweiten Buche über *παιδεία* Gesagte stellt,

werden wir später sehen. Nur auf eine Stelle 644 A: *ἡμεῖς δὲ μηδὲν ὀνόματι διαφερώμεθ' αὐτοῖς, ἀλλ' ὁ νυνδὴ λόγος ἡμῖν ὁμολογηθεὶς μενέτω, ὡς οἵγε ὀρθῶς πεπαιδευμένοι σχεδὸν ἀγαθοὶ γίγνονται, καὶ δεῖ δὴ τὴν παιδείαν μηδαμοῦ ἀτιμάζειν, ὡς πρῶτον τῶν καλλίστων τοῖς ἀρίστοις ἀνδράσιν παραγιγνόμενον.* müssen wir gleich hier eingehen. Bruns (S. 61) sagt: „Es kommt hinzu, dasz der zweite der beiden Gedanken, von denen es heiszt, man sei darüber übereingekommen, der nämlich, dasz man die *παιδεία* nicht verunehren dürfe, gar nicht ausgesprochen ist, und auch der erste *ὡς οἱ ὀρθῶς πεπαιδευμένοι σχεδὸν ἀγαθοί* sich in dieser Form nicht findet.“ Hinsichtlich des letzten Punktes ist nun freilich zuzugeben, dasz im vorhergehenden nicht steht *ὁ ὀρθῶς πεπαιδευμένος ἀγαθός*, sondern *τὴν δὲ πρὸς ἀρετὴν ἐκ παίδων παιδείαν* (scil. *εἶναι παιδείαν*) 643 E; aber beide Ausdrücke decken sich sachlich so vollkommen, dasz wohl niemand an der verschiedenen Form einen ernstlichen Anstosz wird nehmen können. Was den ersten Punkt anbetrifft, so ist zunächst zu bemerken, dasz es grammatisch durchaus nicht notwendig ist, das *καὶ δεῖ δὴ τὴν παιδείαν μηδαμοῦ ἀτιμάζειν* von dem vorhergehenden *ὡς* abhängig zu machen, es kann auch recht wohl als Hauptsatz gefaszt werden, dem *ἀλλ' ὁ .. λόγος .. μενέτω* koordiniert. Übrigens ist der Gedanke, man dürfe die *παιδεία* nicht verunehren, die freilich nicht ausgesprochene, aber notwendige Voraussetzung für das vorhergehende *τὴν δὲ εἰς χρήματα τείνουσαν ... βάναυσον τ' εἶναι καὶ ἀνελεύθερον καὶ οὐκ ἀξίαν τὸ παράπαν παιδείαν καλεῖσθαι*, so dasz man es deshalb vielleicht vorziehen möchte, ihn als von *ὡς* abhängige und nicht als selbständig hinzugefügte Schluszfolgerung zu fassen. Endlich enthalten die letzten Worte der angeführten Stelle *ὡς πρῶτον τῶν καλλίστων τοῖς ἀρίστοις ἀνδράσιν παραγιγνόμενον* nach Bruns (S. 62) einen „reinen ungeschminkten Unsinn“. Ich vermag das nicht einzusehen. Unter *τὰ κάλλιστα* ist alles zu verstehen, was dem Menschen zur *ἀρετή*, dem höchsten Gute, förderlich ist, und die *παιδεία* ist das *πρῶτον τῶν καλλίστων*, insofern sie von Jugend auf zu dieser *ἀρετή* erzieht, und sie ist dies endlich für die *ἄριστοι ἄνδρες*, weil dieselben ihre *ἀρετή* eben der *παιδεία* zu verdanken haben. Dasz die fraglichen Worte durch Miszverständnis und Übertreibung aus dem Ausdrucke 653 B *τὴν πρῶτον παραγιγνομένην παισὶν ἀρετήν* entstanden seien, will mir nicht einleuchten.

Ebensowenig kann ich Bruns' Bedenken (S. 62) gegen den folgenden Abschnitt als berechtigt anerkennen. Mit den Worten 644 B *καὶ μὴν πάλαι γε συνεχωρήσαμεν ὡς ἀγαθῶν μέν ὄντων τῶν δυναμένων ἄρχειν αὐτῶν, κακῶν δὲ τῶν μή* soll ganz von neuem eingesetzt werden ohne direkten Bezug auf das Vorhergehende. Aber die eben gegebene Definition gipfelte ja gerade in dem Satze: *οἵγε ὀρθῶς πεπαιδευμένοι σχεδὸν ἀγαθοί*, und eben dieser Begriff des *ἀγαθόν* wird im folgenden näher erläutert. *ἀγαθός* ist, wie sich bereits früher gezeigt hatte (626 D cf. 633 DE 635 BCD), wer über sich zu herrschen vermag, und diese Herrschaft über sich selbst wird auf Grund des nachfolgenden Bildes gefunden in der Herrschaft des *λογισμός*. Auch die Folgerungen, welche aus der Vergleichung des Menschen mit einem *θαῦμα* gezogen werden, scheinen mir durchaus korrekt; denn der Begriff des *κρείττων* und *ἥττων ἑαυτοῦ*, und damit auch die der *ἀρετή* und *παιδεία*, sind allerdings durch jene Vergleichung wesentlich gefördert. Man erinnere sich, dasz der Athener 627 C erklärte auf die Frage, wie überhaupt das *χεῖρον κρεῖττον* sein könnte als das *ἄμεινον*, nicht eingehen zu wollen, weil die Beantwortung derselben einer längeren Auseinandersetzung bedürfe. Jetzt aber ist die Antwort darauf gegeben. Wenn der *λογισμός* nämlich den *ἡδοναί* und *λῦπαι* unterliegt, so ist in diesem Falle das *χεῖρον κρεῖττον* gewesen als das *ἄμεινον*.

Wenn Bruns (S. 64) hinzufügt: „Es ist seltsam, wie fremd dieser Exkurs auch sachlich den originalen Resten über die *παιδεία* gegenübersteht. Gerade den Hauptgedanken des Philosophen schlieszt er aus: es war der, dasz der Mensch zu Lust und Unlust richtig gewöhnt werden müsse, also der Schwerpunkt der Erziehung vor den *λογισμός* falle. Hier wird dieser durchweg vorausgesetzt. Dieses Bild kennt keine andere Bethätigung der Tugend, als die bewuszte Hingabe an den *λογισμός*“ —, so ist zu erwidern, dasz wir hier nicht eine Definition der *παιδεία*, sondern der *ἀρετή* vor uns haben. Übrigens ist ja auch an unserer Stelle ausdrücklich hervorgehoben, dasz die Herrschaft des *λογισμός* zu ihrer Verwirklichung der Hilfe von *ὑπηρέται* bedürfe.

Endlich musz ich noch auf ein Bedenken von Bruns (S. 95 ff.) mit einigen Worten eingehen. Er meint, dasz es dem Ernste, mit welchem sonst die menschlichen Einrichtungen besprochen würden, und der im zehnten Buche entwickelten religiösen Anschauung des Philosophen widerspräche, wenn hier

die Menschen als θαύματα θεῶν erschienen. Ich lasse es dahin gestellt, inwieweit dieses Bedenken gerechtfertigt ist, und wie über die anderen aus demselben Grunde von Bruns angefochtenen Stellen zu urteilen ist; jedenfalls erscheint an unserer Stelle der Gedanke von dem Menschen als einem θαῦμα θεῶν nur im Bilde, das keine Schlüsse auf die wirkliche Ansicht des Schriftstellers zuläszt. Die Vergleichung des Menschen mit einem θαῦμα ist eben sehr geeignet, die verschiedenen Willensmotive anschaulich zu machen, und lediglich deshalb ist sie an unserer Stelle gebraucht. Auszerdem wird ja die Frage, ob der Mensch nur als ein παίγνιον der Götter zu betrachten sei, absichtlich offen gelassen (cf. 644 D). Wenn sich der Abschnitt des siebenten Buches 803 B—804 B wirklich als philippisch erweist, so würden wir in der Rückweisung 803 C ἄνθρωπον δέ, ὅπερ εἴπομεν ἔμπροσθεν, θεῶν τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον vielmehr ein Miszverständnis Philipps zu constatieren haben, welcher diese Stelle für sich zu benutzen suchte, ohne zu bedenken, dasz sich in ihr die Behauptung, der Mensch sei ein παίγνιον θεῶν, in Wahrheit gar nicht findet.

Was Bruns (S. 23 f.) über die siebenmalige Aufforderung sagt, welche der Athener an sich stellen läszt, ehe er seinen Mitunterrednern den Nutzen der μέθη auseinandersetzt, das gehört in das Gebiet des subjektiven Geschmacks, und die diesbezügliche Prüfung der Analyse musz für jeden die Antwort darauf geben. Wenn man den Gang der Untersuchung als zusammenhängend und logisch richtig anerkennt, so kann nach meiner Meinung in der wiederkehrenden, aber jedesmal durch einen gewissen Wendepunkt begründeten Aufforderung ein Anstosz nicht gefunden werden, und Bruns findet einen solchen auch wohl nur, weil er von dem Gefühle beherrscht ist, dasz dieser Zusammenhang fehle. Übrigens werde ich auf den Charakter der letzten jener Aufforderungen bei der fortschreitenden Analyse noch näher zu sprechen kommen.

Nur in dem, was Klinias über Epimenides sagt (642 DE), musz eine sachliche Schwierigkeit, für welche noch keine genügende Lösung gefunden ist, zugestanden werden. Wenigstens kann der erzählte Vorgang nicht mit den bekannten Sühnungsopfern des Epimenides zu Solons Zeit identisch sein, da auch eine etwaige Änderung der Zahlenbestimmung δέκα ἔτεσι πρὸ τῶν Περσικῶν cf. ὅτι δέκα μὲν ἐτῶν οὐχ ἥξουσιν durch die Prophezeiung auf die Perserkriege, von welcher ja zu Solons Zeit nicht bie Rede sein konnte, schlechterdings ausgeschlossen ist.

Fahren wir jetzt in der Analyse fort! An die zuletzt gegebene Vergleichung des Menschen mit einem θαῦμα wird in natürlicher Weise die Frage geknüpft: „Was wird aus diesem θαῦμα durch die μέθη?“ Und diese Anknüpfung ist nicht nur äuszerlich, sondern mit unzweifelhafter Rücksicht auf das eben Vorhergehende wird die Wirkung der μέθη darin gefunden, dasz sie die ἡδοναί und λῦπαι und die Leidenschaften überhaupt stärker erregt, die αἰσθήσεις, μνῆμαι, δόξαι und φρονήσεις, also alles, wozu der λογισμός nötig ist, schlieszlich ganz aufhebt, und dasz somit die ἐγκράτεια ἑαυτοῦ durch sie am denkbar geringsten wird. Die μέθη führt zurück auf den Standpunkt des kleinen Kindes. Je geringer die ἐγκράτεια aber ist, desto schlechter ist der Mensch. Unter solchen Umständen musz eine Überredung zu freiwilliger μέθη natürlich höchst wunderbar erscheinen, und dies bringt der Athener seinen Mitunterrednern mit den Worten: 646 A τούτου δὴ τοῦ ἐπιτηδεύματος ἔσθ' ὅστις λόγος ἐπιχειρήσει πείθειν ἡμᾶς ὡς χρὴ γεύεσθαι καὶ μὴ φεύγειν παντὶ σθένει κατὰ τὸ δυνατόν; recht eindringlich zum Bewusztsein. Doch diese lassen sich nicht abschrecken; Klinias antwortet: „Es scheint ja (einen solchen λόγος) zu geben. Wenigstens behauptest du es, und gerade jetzt warest du auf dem Punkte ihn auszusprechen.“ „Richtig erinnert“, antwortet der Athener, „und ich bin jetzt bereit, da ihr ja erklärtet, ihn gerne hören zu wollen.“ Darauf Klinias: „Weshalb sollen wir ihn nicht hören? Wenn auch nur des Wunderbaren und Ungereimten wegen, ob ein Mensch sich freiwillig in einen vollkommen schlechten Zustand stürzen soll.“

Hier findet Bruns (S. 24) die ersten Worte des Klinias etwas kleinmütig, da ihm allmählich gerechtfertigte Zweifel aufstiegen, ob er die Sache überhaupt noch hören würde. Aber ich kann in den betreffenden Worten nichts von Kleinmut entdecken, sondern nur das Bestreben, den Athener trotz des Ungereimten, welches die Metheinstitution nach der letzten Fragestellung haben muszte, bei dem versprochenen Beweise ihrer Vorzüglichkeit festzuhalten. Ebenso liegt in den letzten Worten πῶς δ' οὐκ ἀκουσόμεθα etc. nicht etwa Ungeduld, sondern höchstens ein etwas ironisches Misztrauen gegen die zu beweisende Vorzüglichkeit der Metheinstitution. Bruns hat sich offenbar von dem Gedanken leiten lassen, dasz wir hier die sechste und siebente Aufforderung vor uns haben, und er hat dabe

übersehen, dasz dieselben durch den Zusammenhang sehr wohl motiviert waren. Auffallend könnte nur erscheinen, dasz, nachdem vorher erklärt war, die *μέθη* liesze sich nicht ohne Zusammenhang mit der *μουσική* behandeln, nun doch gleich nach einer, noch dazu ziemlich allgemein gehaltenen, Definition der *παιδεία*, zur Besprechung der *μέθη* übergegangen wird. Doch wird dieser Punkt, wie ich hoffe, weiterhin seine Erklärung finden.

Der versprochene Beweis wird nun in folgender Weise vom Athener erbracht. Wie man die vorübergehende *πονηρία* des Körpers durch Arznei und Gymnastik und Anstrengungen jeder Art gern auf sich nimmt wegen des nachherigen Nutzens, so ist zu untersuchen, ob die *μέθη* vielleicht auch die augenblickliche Schädigung der *ψυχή* durch einen ähnlichen Nutzen aufwiegt. Läszt sich dieser Nutzen nachweisen, so hat die *μέθη* jedenfalls vor jener Behandlung des Körpers voraus, dasz sie nicht mit Unlust verbunden ist. Um den Nutzen der *μέθη* nachzuweisen, werden zwei Arten von Furcht unterschieden. Die eine ist die Furcht vor drohenden Übeln, *φόβος* im gewöhnlichen Sinne, die zweite die Furcht vor schlechtem Rufe, *αἰσχύνη* genannt. Wie jene Art der Furcht zu bekämpfen ist, so ist diese, die *αἰσχύνη*, vom Gesetzgeber sehr hoch zu schätzen und in jeder Weise zu stärken; denn sie ist ein bedeutsames Mittel im Kampfe gegen *λῦπαι* sowohl wie gegen *ἡδοναί*. Die Befreiung von jener Furcht wird erreicht, indem man den Menschen gerade in Furcht versetzt und gegen dieselbe anzukämpfen zwingt. Dementsprechend musz die *αἰσχύνη* umgekehrt dadurch erreicht werden, dasz man in *ἀναισχυντία* versetzt und gegen diese anzukämpfen zwingt. Wenn es nun ein *φόβου φάρμακον* gäbe, welches, je mehr man davon trinkt, desto mehr in Furcht versetzt, so würde dasselbe zu einer Prüfung der *ἀνδρεία* für den Gesetzgeber jedenfalls von groszem Nutzen sein und sich auch zur Übung in derselben vorzüglich eignen, weil es ein viel einfacheres Mittel wäre, als die jetzt zu gleichem Zwecke angewendeten. Ein solches *φόβου φάρμακον* jedoch giebt es freilich nicht, aber wohl haben die Menschen in dem Weine ein *φάρμακον ἀφοβίας*, welches, je mehr man davon trinkt, desto mehr in vollständige *ἀφοβία* versetzt. Nach dem Vorhergehenden war nun, wie auf der einen Seite möglichst grosze *ἀφοβία*, so auf der anderen Seite ein möglichst groszer *φόβος* erstrebenswert, und es hatte sich gezeigt, dasz, wie die *ἀφοβία* durch *φόβοι*, so der *φόβος* durch *ἀφοβία* zu erreichen wäre. *ἄφοβοι* werden aber die Menschen durch Zorn, Liebe, Übermut, Reichtum, Schönheit, Kraftfülle und überhaupt durch alles, was durch Vergnügen berauscht. Daraufhin wird nun die Frage gestellt, ob es hierfür ein ungefährlicheres Prüfungs- und dann auch Übungs-Mittel gäbe als den Wein. Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein, und der Athener glaubt sich zu der Annahme berechtigt, dasz darin wenigstens auch die Kreter und überhaupt alle Menschen übereinstimmen würden, dasz der Wein als vorzügliches Prüfungsmittel anzusehen wäre.

Hier bei dem Übergange vom ersten zum zweiten Buche müssen wir sogleich Stellung nehmen zu der Frage: Bilden die Bücher ein zusammenhängendes Ganzes, oder nicht? Bruns beantwortet sie in verneinendem Sinne. Wir brauchen nun freilich nicht schon an dieser Stelle alle Gründe zu besprechen, welche ihn zu dieser Ansicht führen. Die meisten werden zweckmäsziger erst im weiteren Verlaufe der Untersuchung zur Sprache gebracht werden. Aber einer, welcher den Übergang der Bücher selbst betrifft, musz gleich hier seine Erledigung finden. Bruns (S. 52 ff.) behauptet nämlich, dasz, während im vorhergehenden die Übung in der *αἰσχύνη* vermittelst der *μέθη* die Hauptsache gewesen und die Prüfung durch *μέθη* nur nebenbei als nützlich erwähnt sei, in der letzten Rede des Atheners von 649 E an diese Prüfung als einziger Gegenstand der bisherigen Besprechung hingestellt und die Übung vollständig ignoriert würde. Nun geht allerdings die ganze Untersuchung davon aus, den Nutzen der *μέθη* als eines Erziehungsmittels nachzuweisen, und es wird auch bei dem der *μέθη* analogen *φόβου φάρμακον*, nachdem sich 648 BC als nächstliegender Nutzen desselben derjenige gezeigt hat, welchen es als Prüfungsmittel hat, doch von dem Prüfungsmittel 648 CD sogleich auf das Erziehungsmittel weiter geschlossen. Doch scheint mir das am Ende des ersten Buches ausgesprochene Resultat mit diesem Sachverhalte wohl vereinbar. Wir erinnern uns, dasz es uns bereits vorher auffiel, wenn trotz der Behauptung 642 A, die *μέθη* könne nur im Zusammenhange mit der *μουσική* richtig und erschöpfend behandelt werden, schon 645 D nach einer allgemeinen Definition der *παιδεία* die Besprechung der *μέθη* selbst in Angriff genommen wurde. Bruns (S. 48, 49) schlieszt daraus, dasz jene Behauptung Eigentum des Redaktors sei, welcher Buch I und II habe verbinden wollen, und

dasz die Definition der παιδεία von demselben Redaktor wenigstens an eine ungehörige Stelle gesetzt sei. Er fügt hinzu, dasz es für den gesunden Menschenverstand überhaupt nicht einzusehen sei, weshalb über die μέθη nur im Zusammenhange mit der μουσική und der gesamten παιδεία gesprochen werden könne. Nach meiner Meinung ist jener Schlusz ungerechtfertigt. Wenn sogleich nach der Definition der παιδεία zur μέθη selbst übergegangen wird, so liegt das daran, weil das Ergebnis dieser Definition: das Ziel der παιδεία, die ἀρετή, besteht in der Herrschaft des λογισμός, scheinbar einen erzieherischen Zweck der μέθη, welche ja gerade Schwächung des λογισμός zur Folge hat, überhaupt ausschlosz. Dieser scheinbare Widerspruch, welcher ja, wie wir bereits gesehen haben, 646 A so deutlich zum Ausdruck kommt, veranlaszte den Schriftsteller sogleich der Frage näher zu treten, ob überhaupt und in wiefern dann von einem erzieherischen Zwecke der μέθη die Rede sein könnte. Die Beantwortung dieser Frage lautet dahin, dasz die μέθη gerade wegen der Schwächung des λογισμός sich zunächst zum Prüfungs- und dann weiter zum Übungs-Mittel in Aufrechterhaltung des λογισμός auch unter schwierigen Umständen vorzüglich eignen wird. Aber hiermit ist nur bewiesen, dasz die μέθη überhaupt als Erziehungsmittel dienen kann; in welchem Umfange sie als solches zu verwenden ist, und welche Stellung sie somit in der gesamten Erziehung einnimmt, ist noch nicht entschieden. Um dies zu entscheiden, musz sie eben, wie vorher verlangt wurde, im Zusammenhange mit der μουσική betrachtet werden. Denn dies Verlangen hat seinen guten Grund. Die μέθη ist nicht das einzige Mittel zur richtigen Erziehung der ἡδοναί und λῦπαι. Vielmehr setzt sie, um angewendet werden zu können, schon einen verhältnismäszig hohen Grad des λογισμός voraus. So lange dieser noch nicht vorhanden ist, musz also zu einem anderen Mittel gegriffen werden, und dieses bietet sich eben, wie im zweiten Buche nachgewiesen wird, in der μουσική. Ich meine, auf Grund dieser Erwägung musz die Forderung, die μέθη könne erschöpfend nur im Zusammenhange mit der μουσική behandelt werden, als eine wohlberechtigte angesehen werden. Nun scheint mir aber das Schluszergebnis des ersten Buches mit dieser Forderung in logischem Zusammenhange zu stehen. Dasz die μέθη erzieherisch zu verwenden ist, ist ja freilich schon im ersten Buche nachgewiesen, aber doch nur, insofern ein jedes Prüfungsmittel — denn dieses wird auch 648 B bei Besprechung des der μέθη analogen φόβου φάρμακον, wie bereits erwähnt, zur Grundlage gemacht — und besonders ein solches, welches mannigfache Gradunterschiede der Erschwerung und Erleichterung zuläszt, immer zugleich erzieherisch wirkt. In welchem Umfange sie aber erzieherisch anzuwenden ist, und welche Stellung sie demnach zu der auf einen gleichen Zweck gerichteten μουσική einnimmt, davon ist noch nichts gesagt und konnte auch, wie wir eben gesehen haben, noch nichts gesagt werden. Deshalb wird als endgültiges Ergebnis des ersten Buches nur hingestellt: dasz die μέθη als Prüfungsmittel sehr geeignet ist, daran wird wohl keiner mehr zweifeln. Dasz sie dagegen auch Erziehungsmittel ist, wird nicht in gleicher Weise abschliessend ausgesprochen, weil die Untersuchung darüber noch nicht zu Ende geführt ist; wohl aber wird beim Übergange zu der weiteren Untersuchung mit den Worten 652 A ἔνεσθ᾽ ὡς ὁ λόγος ἔοικεν βούλεσθαι σημαίνειν (scil. noch ein anderer groszer Nutzen in der richtigen Handhabung des Weines) deutlich genug darauf hingewiesen, dasz auf Grund des Vorhergehenden auch ein erzieherischer Nutzen der μέθη zu erwarten ist.

Endlich kommen in diesem Zusammenhange noch zwei einzelne Stellen in Betracht. Erstens behauptet Bruns (S. 56), 650 B καὶ δὴ καὶ τοῦτο μὲν αὐτὸ περί γε τούτων οὔτ᾽ ἂν Κρῆτας οὔτε ἄλλους ἀνθρώπους οὐδένας οἰόμεθα ἀμφισβητῆσαι μὴ οὐ πεῖράν τε ἀλλήλων ἐπιεικῆ ταύτην εἶναι sei das καὶ δὴ καί unlogisch gebraucht; denn mit dieser Partikelverbindung werde immer ein neuer Gedanke eingeführt, während an dieser Stelle nur ein Gedanke, von dem unaufhörlich die Rede gewesen wäre, ohne die geringste neue Färbung wiederholt würde. Dasz nun καὶ δὴ καί „und so auch“ oder an unserer Stelle, der ursprünglichen Bedeutung des δή noch näher stehend, „und auch schon“ immer den Übergang zu einem neuen Gedanken bilden musz, ist nicht zu bezweifeln. Aber wenn nach dem Nachweise, dasz die μέθη sich als Prüfungsmittel vorzüglich eignen würde, fortgefahren wird: „Und daran selbst, dasz die μέθη als Prüfungsmittel geeignet ist, werden auch schon die Kreter, glauben wir, oder irgend ein anderer nicht zweifeln“, so ist dieser Gedanke offenbar in der That neu.

Ferner findet Bruns (S. 56) es unlogisch, dasz auf die Worte 653 A Ἀναμνησθῆναι τοίνυν

ἔγωγε πάλιν ἐπιθυμῶ, τί ποτε λέγομεν[1]) ἡμῖν εἶναι τὴν ὀρθὴν παιδείαν. τούτου γάρ, ὥς γε ἐγὼ τοπάζω τὰ νῦν, ἔστιν ἐν τῷ ἐπιτηδεύματι τούτῳ καλῶς κατορθουμένῳ σωτηρία, nicht nur eine neue Definition folgt, sondern auch äuszerlich ohne Zusammenhang mit einem λέγω τοίνυν fortgefahren wird. Dem gegenüber ist freilich zuzugeben, dasz man nach jenem Eingange eine Wiederholung der früheren Definition erwarten könnte. Aber der Schriftsteller konnte doch auch, da dieselbe noch nicht so sehr lange vorhergegangen war, die Bekanntschaft mit ihr noch voraussetzen — worauf auch das λέγομεν statt ἐλέγομεν hinzuweisen scheint — und, ohne sie selbst von neuem anzuführen, sogleich auf ihrem Grunde weiter bauen. Wenn sich daher nur nachweisen läszt, dasz sich das Folgende auf jene frühere Definition gründet, so kann nach meiner Meinung etwas Unlogisches in der Sache nicht gefunden werden. Beide Hauptpunkte jener Definition aber, dasz die παιδεία es mit der ἀρετή zu thun habe und weiter speziell mit dem Einflöszen der Liebe zu ihr von frühester Jugend an, bilden im folgenden die notwendige Grundlage, wenn es heiszt: παιδείαν δὴ λέγω τὴν παραγιγνομένην πρῶτον παισὶν ἀρετήν, während die die nähere Ausführung enthaltenden Worte: ἡδονὴ δὴ καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μῖσος ἂν ὀρθῶς ἐν ψυχαῖς ἐγγίγνωνται μήπω δυναμένων λόγον λαμβάνειν, ein neues, erst jetzt gefundenes Resultat hinzufügen.

Die Analyse des folgenden Abschnittes kann, weil der ihm zu Grunde liegende Gedankengang von keiner Seite angefochten wird, etwas kürzer behandelt werden.

Die erste Empfindung der Kinder, heiszt es, ist ἡδονή und λύπη; sonach ergiebt sich als Wesen der παιδεία (mit Rücksicht auf das früher aufgestellte Ziel derselben): die ἡδοναί und λῦπαι von vornherein mit dem später zu gewinnenden λογισμός in Übereinstimmung zu setzen. Zur Unterstützung dieser παιδεία haben die Götter den Menschen, die Feste und die Musen und Apollo, ihren Führer, und Dionysos als Festteilnehmer gewährt.

Jedes junge Geschöpf strebt nämlich nach Bewegung sowohl des Körpers wie der Stimme, doch haben die Menschen vor allen übrigen das Gefühl für Rythmus voraus, ein Geschenk eben jener Götter. Die erste Erziehung findet also statt durch die Musen und Apollo. Demnach ist die χορεία, zerfallend in ὄρχησις und ᾠδή, zunächst gleich der παιδεία zu setzen, und das καλῶς παιδεύεσθαι ist identisch mit καλῶς ᾄδειν und καλῶς ὀρχεῖσθαι. Das καλῶς ᾄδειν und ὀρχεῖσθαι setzt aber das καλὰ ᾄδειν und ὀρχεῖσθαι voraus, und dazu musz ferner kommen, dasz das καλὰ ᾄδειν und ὀρχεῖσθαι dem Betreffenden auch ἡδονή, und das Gegenteil λύπη bereitet. Dann wird das καλόν definiert als das ἀρετῆς ἐχόμενον. Nun herrscht aber hinsichtlich der ἡδονή, welche die χορεία gewährt, keineswegs Übereinstimmung, und dies liegt daran, dasz nicht das eigentliche καλόν die ἡδονή hervorruft, sondern dasz, da die χορεία es mit der Darstellung von τρόποι zu thun hat, jeder notwendig die mit seinen τρόποι übereinstimmenden Darstellungen lobt und demgemäsz für schön erklärt, die nicht übereinstimmenden aber tadelt.

Die Freude über Darstellung schlechter τρόποι ist aber ebenso gefährlich wie der freundschaftliche Verkehr mit schlechten Menschen. Wo deshalb die Gesetze richtig gegeben sind, wird es nicht erlaubt sein dürfen, dasz die Dichter nach Maszgabe ihrer eigenen ἡδονή angefertigte Gedichte ohne weiteres die Jugend lehren. Nun ist dies aber überall erlaubt auszer in Ägypten; denn hier ist hinsichtlich der μουσική wie jeder anderen Darstellung schon vor langer Zeit das richtig Befundene ausgesucht und als Norm für die Zukunft festgestellt, indem es den Göttern geweiht wurde, so dasz man dort jetzt noch genau dieselbe Kunst findet wie in ältester Zeit. Wenn also jemand das Richtige hinsichtlich der μουσική finden kann, so mag er das getrost gesetzmäszig feststellen; denn möglich ist so etwas, wie die ägyptische Einrichtung zeigt.

Diese Untersuchung hinsichtlich der ὀρθότης der Musik wird nun folgendermaszen geführt. Wir freuen uns, wenn wir meinen, dasz es uns gut geht. Die Jugend ist in solchen Fällen selbst zum χορεύειν geneigt, das Alter dagegen, selbst dazu unfähig, bestimmt denjenigen den Preis, welche es am besten verstehen, das Andenken an die frühere Jugend wachzurufen. Falls wir nun nicht die gewöhnliche Ansicht, dasz die Festaufführungen nach dem Vergnügen der Zuschauer zu beurteilen seien,

---

[1]) ποτε λέγομεν ist die Lesart des Parisin. A, und diese scheint mir dem Zusammenhange sogar mehr gemäsz als die von Madwig vorgeschlagene ποτ᾽ ἐλέγομεν.

für ganz verfehlt halten, müssen wir, davon ausgehend, zunächst demjenigen den Preis zuerkennen, welcher die meisten am meisten erfreut. Setzte man nun allein auf Grund dieses Satzes einen Wettkampf ins Werk, ohne die Art desselben irgend näher zu bestimmen, so würde je nach Alter und Bildung der Zuschauer der Preis einem anderen zuerkannt werden müssen. Die kleinen Kinder würden dem Zauberkünstler, die gröszeren der Komödie, die Jünglinge und Frauen, wie die grosze Mehrzahl überhaupt der Tragödie, das Alter den Rhapsoden den Preis zuerkennen. Wir würden natürlich auf der Seite des Alters stehen, da dieses nach Charakter und Bildung als das beste erscheint. Auf Grund hiervon wird zu dem Satze, dasz die *μουσική* nach der *ἡδονή* zu beurteilen sei, der Zusatz gemacht: aber nach der *ἡδονή* der am besten Erzogenen oder noch lieber des einen durch Tugend und Erziehung vor allen Hervorragenden. Denn der *κριτής* musz Lehrer, nicht Schüler der Zuschauer sein.

So führt die Untersuchung also wieder, erinnert der Athener, zu dem schon öfters aufgestellten Grundsatze: die *παιδεία* ist das Leiten der Jugend zu dem vom Gesetze als richtig anerkannten *λόγος*; und es zeigt sich, dasz die Gesänge dazu dienen, die *ἡδονή* und *λύπη* der Jugend mit diesem *λόγος* in Übereinstimmung zu bringen. Wie der Arzt die heilsame Nahrung den Kranken in angenehmen Speisen darreicht, so müssen auch die Dichter in ihren Gesängen Ermahnungen zur *ἀρετή* in angenehmer Form bringen, und das thun sie, indem sie die *σχήματα ἀγαθῶν ἀνδρῶν* im Gedichte darstellen.

Dem hält Klinias entgegen, dasz so etwas nur in Kreta und Lacedämon zu finden sei, in allen anderen Staaten werde hinsichtlich der *μουσική* nach Maszgabe von *ἄτακτοι ἡδοναί* immer Neues erstrebt.[1]) Der Athener antwortet, er habe nicht den jetzigen Zustand beschreiben, sondern vielmehr den idealen, wie er sein sollte, auseinandersetzen wollen. Angenehm sei es ja nicht, unheilbar schlechte Einrichtungen zu tadeln, aber zuweilen sei es doch nötig. So müszten sie jetzt sehen, ob die kretischen und spartanischen Einrichtungen dem von ihm geschilderten und auch von den Mitunterrednern als richtig anerkannten Zustande etwa mehr entsprächen als diejenigen der übrigen Hellenen. Er stellt deshalb die Frage: „Zwingt ihr die Dichter in ihren Gedichten zu erklären, dasz der *ἀγαθὸς βίος* der allein glückliche ist, und dasz Reichtum, Gesundheit, Kraft, Tapferkeit im Kriege und überhaupt alle sogenannten *ἀγαθά*, wenn sie mit Ungerechtigkeit verbunden sind, den Menschen nur desto unglücklicher machen?“ Klinias kann weder behaupten, dasz die heimischen Gedichte dieser Anforderung entsprächen, noch kann er selbst die Berechtigung derselben zugeben. Dasz ein reicher, gesunder und tapferer Mann, der aber ungerecht ist, *αἰσχρῶς* lebt, gesteht er noch zu, dasz er auch *κακῶς* lebt, schon weniger, dasz er aber gar *ἀηδῶς* leben sollte, durchaus nicht mehr. Für den Athener ist es so sicher wie nur irgend etwas, dasz nur der *δίκαιος βίος εὐδαίμων* ist, und er sucht durch folgende Erwägung auch seinen Mitunterredner von der Richtigkeit seiner Ansicht zu überzeugen. Wenn ein Gesetzgeber den *ἥδιστος βίος* für verschieden erklärt vom *δικαιότατος*, so kommt er notwendig in die gröszte Verlegenheit. Denn wenn er den *ἥδιστος βίος* für *εὐδαιμονέστατος* erklären würde, so müszte er zugeben, dasz er die *εὐδαιμονία* den Bürgern nicht zuteil werden lassen will; wenn er aber den *δικαιότατος* für *εὐδαιμονέστατος* erklären würde, so müszte er für diesen ein *ἀγαθόν* angeben können, welches, von der *ἡδονή* verschieden, dieselbe noch überträfe. Aber in Wirklichkeit sind doch die speziellen Güter des *δίκαιος βίος*: Ruhm und Lob bei Göttern und Menschen, sowie das *μήτε τινὰ ἀδικεῖν μήτε ὑπό τινος ἀδικεῖσθαι*, nicht etwa schön, aber dabei unangenehm; und ihr Gegenteil nicht etwa angenehm, aber dabei schimpflich und schlecht? Mag nun diese Frage, ob *ἀγαθόν* und *ἡδύ* dasselbe ist, auch sonst keinen groszen Wert haben, der Gesetzgeber musz jedenfalls

---

[1]) Bruns (S. 125) findet es wunderbar, dasz der Kreter hier plötzlich den Ruhm des ägyptischen Instituts betreffs der Überwachung der Musik von seiten des Staates auch für Sparta und Kreta in Anspruch nimmt, während er sich 656 CD den ägyptischen Brauch als etwas ganz Neues habe erzählen lassen. Doch in Wirklichkeit behauptet der Kreter gar nicht, dasz der ägyptische Brauch sich auch in Sparta und Kreta vorfinde, wie dies ja auch gewisz nicht der Fall war, sondern nur, dasz die kretische und spartanische Musik im Gegensatze zu derjenigen der übrigen griechischen Staaten einen konservativen, auf die *ἀρετή* gerichteten Charakter trage. Den Anlasz zu dieser Behauptung gerade an dieser Stelle dürfen wir vielleicht in der Ausführung des Atheners 659 BC mit der Gegenüberstellung des *παλαιὸς Ἑλληνικὸς νόμος* und des neuen *Σικελικός τε καὶ Ἰταλικὸς νόμος* suchen.

behaupten, dasz der *δίκαιος βίος* zugleich der *ἥδιστος* ist. Da aber alles aus der Ferne Gesehene undeutlich und unklar erscheint, so wird der Gesetzgeber dieses Dunkel beseitigen, indem er die Bürger irgendwie überzeugt, dasz der *δίκαιος βίος*, vom Standpunkte des *ἄδικον* aus gesehen, unangenehm, von dem des *δίκαιον* aus aber angenehm erscheint; und dasz ebenso der *ἄδικος βίος* vom Standpunkte des *δίκαιον* aus unangenehm, von dem des *ἄδικον* selbst aber angenehm erscheint. Nun ist aber das Urteil der *ψυχὴ ἀμείνων* das maszgebende, mithin ist in Wahrheit der *βίος ἀμείνων* auch der *ἡδίων*. Übrigens dürfte der Gesetzgeber, selbst wenn dem nicht so wäre, wohl eine Erfindung ersinnen, welche geeignet wäre, alle zu veranlassen, freiwillig dem *δίκαιος βίος* zu folgen. Mythen werden sehr leicht geglaubt, so dasz es nur darauf ankäme, eine für diesen Zweck geeignete zu erfinden.

Um nun alles sonst als schön Erkannte und besonders diesen Grundsatz, dasz der *δικαιότατος βίος* auch der *ἥδιστος* ist, der Jugend einzuprägen, sollen drei Chöre dienen. Der erste ist der Chor der Musen, aus Knaben bestehend, der zweite der Chor des Apollo aus Männern bis zu dreiszig Jahren, der dritte der Chor des Dionysos aus Männern bis zu sechzig Jahren. Diejenigen, welche das sechzigste Jahr überschritten haben, sollen zum selben Zwecke mitwirken als *μυθολόγοι*. Die beiden ersten Chöre erscheinen den Dorern durchaus natürlich, weshalb die Besprechung über sie hiermit für abgeschlossen erklärt wird; um so wunderbarer erscheint ihnen dagegen der dritte, der des Dionysos. Diesem, auf welchen die ganze Untersuchung von Anfang an gerichtet war, wird deshalb im folgenden noch eine eingehendere Begründung zuteil. Es wird davon ausgegangen, dasz man doch den am besten gebildeten Teil des Staates, die über 30 Jahre alten Männer, für die *ᾠδή* keinenfalls entbehren könnte. Da man aber, je älter man wird, um so weniger noch zum öffentlichen Auftreten geneigt ist, zumal wenn man nach der jetzt bei Wettkämpfern üblichen Weise nüchtern in den Wettkampf eintreten sollte, so wird folgender Gesetzvorschlag gemacht: Den Knaben bis zum achtzehnten Jahre ist der Weingenusz überhaupt zu verbieten in der Erwägung, dasz man nicht Feuer zu Feuer thun darf, und aus Scheu vor der *ἐμμανὴς ἕξις* der *νέοι*; die Männer bis zum dreiszigsten Jahre dürfen Wein trinken, aber mit Masz; diejenigen dagegen, welche das dreiszigste Jahr überschritten haben, sollen auszer den anderen Göttern auch den Dionysos anrufen, um durch das Geschenk dieses Gottes die *αὐστηρότης* des Alters zu überwinden und so geschmeidiger und bildsamer zu werden. Hierdurch, meint der Athener, würde zunächst der Vorteil erreicht, dasz die Betreffenden sich zum Singen im Freundeskreise bereit finden lieszen.

Endlich wird die Frage behandelt, welches wohl die für solche Männer passende Gesangsweise sein dürfte. Die Dorer kennen nur den Chorgesang, aber dieser ist für Männer von solchem Alter von vornherein ausgeschlossen. Ebenso ist klar, dasz sie nur die schönste *μουσική* ausüben werden. Welche Anforderungen sind nun für die Ausübung derselben zu stellen? Dies zu beantworten, soll folgende Erörterung dienen. Bei allem, welches mit *χάρις* verbunden ist, ist entweder die *χάρις* selbst die Hauptsache, oder sie kommt blosz nebenbei zu dem eigentlichen Hauptzwecke, der *ὀρθότης* und *ὠφελία*, hinzu. Demgemäsz ist die erstere Gattung, die der eigentlichen *παιδιά*, folgerichtig nur nach der *ἡδονή* zu beurteilen, alles andere dagegen, als zur letzteren Gattung gehörig, in erster Linie nach der *ὀρθότης* und *ὠφελία*. Nun liegt das Wesen der *μουσική* in der Nachahmung. Bei jeder nachahmenden Kunst ist aber immer die *ὀρθότης* das Maszgebende. Folglich ist die *μουσική* nicht nach *ἡδονή*, sondern nach *ὀρθότης* zu beurteilen. Um diese *ὀρθότης* zu erkennen, ist aber dreierlei nötig: man musz wissen,

1) was dargestellt wird,
2) ob es richtig dargestellt ist,
3) ob das Dargestellte schön ist.

Bei der Bedeutung der Musik für die Erziehung und bei der Schwierigkeit sie zu beurteilen, ist dies von ganz besonderer Wichtigkeit. Daraus folgt für die Mitglieder des dionysischen Chores, dasz sie hinsichtlich der *μουσική* jedenfalls besser gebildet sein müssen als die Teilnehmer gewöhnlicher Chöre; denn um an diesen teilzunehmen, ist das Verständnis von Rythmus und Harmonie nicht nötig. Aber sie müssen auch besser gebildet sein als die Dichter; denn diese brauchen wenigstens nicht zu erkennen, ob das Dargestellte schön ist oder nicht, jenen Sängern dagegen kann das nicht erlassen bleiben.

Somit wäre also, wird geschlossen, der anfangs behauptete erzieherische Nutzen des dionysischen Chores nachgewiesen. An diesen Schluszsatz wird dann noch 671 A—672 A eine kurze Beschreibung der Art und Weise geknüpft, wie dieser Nutzen erreicht sei. Die Mitglieder des dionysischen Chores sollen durch *νόμοι συμποτικοί*, welche sich stützen auf Erweckung der *αἰδώς*, zum Einhalten der nötigen Ordnung im Trinken und Singen gezwungen werden. Für diese *νόμοι* sollen, einer früheren Forderung entsprechend, nüchterne Wächter da sein, und zwar werden als solche die über 60 Jahre alten Greise ausersehen.

Ehe wir auf die Hauptfrage näher eingehen, ob und wie der eben analysierte Abschnitt, welcher gipfelt in der Einsetzung des dionysischen Chores, sich mit den Erörterungen über Trunkenheit im ersten Buche vereinigen läszt, bedarf noch eine Stelle dieses Abschnittes selbst der Erläuterung. Es handelt sich um den Beweis, dasz der *ἄριστος βίος* auch der *ἥδιστος* sei 662 B—664 B. Nach dem Vorgange von Zeller (Platon. Stud. S. 102) erklärt Bruns (S. 117 ff.) diesen Beweis für unvollständig. Zu der Frage, sagt Bruns, ob glücklich und gerecht sein dasselbe sei, komme nur die Behauptung hinzu: „Berühmt sein wegen Gerechtigkeit ist angenehm" (663 A). Aber nach dem ganzen Zusammenhange liegt mehr in der fraglichen Stelle. Ausgehend davon, dasz ein Gesetzgeber, welcher den *δίκαιος βίος* vorschriebe, unsinnig wäre, wenn er den *ἄδικος* für den glücklichsten erklärte, hatte der Athener gefolgert, dasz er notwendig den *δίκαιος* für den glücklichsten erklären müszte. Wenn er dann aber trotzdem dem *ἄδικος βίος* ein höheres Masz von *ἡδονή* zuschriebe, so müszte er für den *δίκαιος βίος* ein höheres Gut nachweisen als die *ἡδονή*. Ein solches aber wäre nicht vorhanden. Denn die speziellen Vorzüge des *δίκαιος βίος*, Ruhm und Lob bei Göttern und Menschen und das *μήτε τινὰ ἀδικεῖν μήτε ὑπό τινος ἀδικεῖσθαι*, wären doch nicht etwa gut, aber dabei unangenehm (*ἀηδές*), und ihr Gegenteil nicht etwa angenehm (*ἡδύ*), aber dabei schimpflich und schlecht. Hiermit ist nicht etwa blosz, wie Bruns meint, eine für die Sache nicht weiter benutzte neue Behauptung hinzugekommen, sondern die eben analysierte Erörterung enthält die notwendige Grundlage für die gleich folgende Schluszfolgerung, dasz die Rede, welche das *ἡδύ* von dem *δίκαιον* und *ἀγαθόν* nicht als etwas von demselben Verschiedenes trennt, jedenfalls geeignet ist, jemanden zu der freiwilligen Wahl des *δίκαιος βίος* zu bestimmen, und mithin von dem Gesetzgeber unter allen Umständen behauptet werden musz. Daran schlieszt sich sodann der Nachweis, wie der Gesetzgeber die Bürger von der gröszeren *ἡδονή* des *δίκαιον* im Vergleich mit dem *ἄδικον* zu überzeugen habe. Das aus der Ferne Gesehene, heiszt es, ist immer undeutlich. Der Gesetzgeber aber wird die Unklarheit beseitigen, indem er zur Überzeugung führt, dasz nach Art von Schattenumrissen, vom Gerechten aus gesehen, das Gerechte als angenehm, das Ungerechte als unangenehm erscheint, vom Ungerechten aus dagegen gerade umgekehrt. Da die Wahrheit der Entscheidung aber bei der *ἀμείνων ψυχή* liegt, so ist also auch in Wahrheit der *ἄδικος βίος* der unangenehmere, der *δίκαιος* aber der angenehmere. Durch diese Analyse scheint mir der Einwand von Bruns, dasz 663 B *οὐκοῦν ὁ μὲν μὴ χωρίζων λόγος ἡδύ τε καὶ δίκαιον . . . πιθανός γε, εἰ μηδὲν ἕτερον, πρὸς τό τινα ἐθέλειν ζῆν τὸν ὅσιον καὶ δίκαιον βίον* die Schwäche der gegebenen Argumentation deutlich durchbräche, von selbst erledigt; denn der Beweis war ja an dieser Stelle überhaupt noch nicht zu Ende geführt. Wohl aber müssen wir auf einen anderen Einwand noch kurz eingehen. Mit Rücksicht auf 663 C *Ἀθ. Τὴν δ'ἀλήθειαν τῆς κρίσεως ποτέραν κυριωτέραν εἶναι φῶμεν; πότερα τὴν τῆς χείρονος ψυχῆς ἢ τὴν τῆς βελτίονος; Κλ. Ἀναγκαῖόν που τὴν τῆς ἀμείνονος*, behauptet Bruns, dasz es doch nicht als Beweis angesehen werden könnte, wenn einfach das Urteil der *ἀμείνων ψυχή* dem der *χείρων* gegenüber als maszgebend bezeichnet würde. Dieser Einwand wäre richtig, wenn es sich um Dinge handelte, worin beide Teile gleich urteilsfähig wären. Das ist hier aber nicht der Fall. Der *ἄδικος* erkennt eben von seinem Standpunkte aus das *αἰσχρόν* nicht als *αἰσχρόν*; denn sonst könnte er, weil dasselbe *ἀηδές* ist (cf. 663 A) überhaupt nicht *ἄδικος* sein. Der *δίκαιος* dagegen erkennt von seinem Standpunkte aus das *αἰσχρόν* als *αἰσχρόν* und meidet es gerade deshalb. Somit ist in unserem Falle allerdings das Urteil des *δίκαιος* maszgebender als dasjenige des *ἄδικος*. Diese Erwägung ist freilich nicht ausgesprochen, weil die Dorer sich dabei beruhigten, dasz das Urteil der *ἀμείνων ψυχή* jedenfalls maszgebender wäre, aber deshalb dürfen wir sie doch im Sinne des Schriftstellers als stillschweigende jener Behauptung zu Grunde liegende Voraussetzung ansehen.

Wenn Bruns endlich behauptet, der hier mangelhaft gebliebene Beweis werde im fünften Buche

732 E ff. wirklich geführt, wo es heiszt, der *ἀγαϑὸς βίος* sei nicht nur der *εὐδοξία* wegen zu wählen, sondern auch, weil er mehr *ἡδονή* gewähre, und wo dann ausgeführt wird, beim *σώφρων βίος* und bei dem *ἀγαϑὸς βίος* überhaupt überwiege die *ἡδονή*, beim *ἀκόλαστος* und dem *κακός* überhaupt die *λύπη*, so ist da von der *ἡδονή* im gewöhnlichen Sinne die Rede, welche unabhängig ist von dem *καλόν*, und es soll nachgewiesen werden, dasz auch diese *ἡδονή* dem *ἀγαϑὸς βίος* im höheren Masze zukommt als dem *κακὸς βίος*; an unserer Stelle soll aber gerade die *ἀρετή* selbst als im letzten Grunde auf *ἡδονή* beruhend und als wegen dieser *ἡδονή* erstrebenswert erwiesen werden.

Wir müssen jetzt zu der wichtigsten Frage hinsichtlich des zweiten Buches übergehen: Ist die Einrichtung des dionysischen Chores Fortsetzung der Besprechung über *μέϑη* im ersten Buche, oder nicht? Bruns (S. 37 ff.) behauptet, wie wir schon wissen, das letztere. Die Metheinstitution des ersten Buches, sagt er, will ihre jugendlichen Teilnehmer erziehen durch den Kampf gegen *ἡδοναί*. Der dionysische Chor besteht aus erwachsenen, durch das Alter schon ernst gewordenen Männern; er hat keinen auf die Mitglieder gerichteten erzieherischen Zweck, sondern er soll auf die jüngere Generation erzieherisch einwirken. Der Wein soll hier dazu dienen, Anregung zum Singen zu geben, was eine *μέϑη*, wie sie im ersten Buche geschildert ist, ausschlieszt. Diese Auseinandersetzung hat etwas sehr Bestechendes, man glaubt in der That, die Sache sei damit entschieden; trotzdem kann ich ihr bei eingehender Erwägung nicht zustimmen.

Bruns leugnet, wie das eben Angeführte zeigt, dasz bei dem dionysischen Chore ein auf die Mitglieder selbst gerichteter erzieherischer Zweck vorhanden sei. Er thut dies, weil er (S. 41) den Schlusz des zuletzt analysierten Abschnittes, wo der im ersten Buche angedeutete erzieherische Nutzen der *μέϑη* auf den dionysischen Chor übertragen wird, für unächt hält. Auf ein formelles Bedenken, welches er gegen diesen Abschnitt, und zwar mit Recht, erhebt, werden wir noch später zu sprechen kommen. Vorläufig haben wir es nur mit der Frage zu thun: Ist der auf die Mitglieder des dionysischen Chores selbst gerichtete erzieherische Zweck der *μέϑη* sachlich vereinbar mit der Stellung, welche derselbe als ein auf die Jugend durch Mustergesänge wirkendes Institut einnimmt? Nach meiner Meinung steht jener Zweck mit dieser Stellung im besten Einklang, ja er kann sogar als notwendige Voraussetzung für diese angesehen werden. Denn ein uneingeschränkter Genusz des Weines, wie er dem dionysischen Chore 666 AB gestattet wird, wird nur dann als Anregungsmittel zum Singen zu erzieherischen Zwecken von Erfolg sein, wenn der Weingenusz von den Sängern selbst als eigenes Erziehungsmittel betrachtet und angewendet wird. Im anderen Falle würde die notwendig eintretende Ausartung der *μέϑη* auch eine Ausartung des Gesanges zur Folge haben. Übrigens mag man zugeben, dasz, je gröszer der Weingenusz wird, um so mehr die Bedeutung der *μέϑη* als eines auf die Sänger selbst gerichteten Erziehungsmittels zunimmt, während ihre Bedeutung als eines Anregungsmittels zum Singen mehr zurücktritt.

Die zweite Frage, welche wir nunmehr zu beantworten haben, lautet: Ist die so auf zwei Zwecke gerichtete Einrichtung des dionysischen Chores zu vereinigen mit dem im ersten Buche über das erzieherische Element der *μέϑη* Gesagten?

Zeller (Platon. Stud. S. 33) und Bruns behaupten, dasz die *μέϑη* im ersten Buche als Übungsmittel für die Jugend dienen solle, während sie im zweiten Buche auf die über 30 Jahre alten Männer beschränkt werde. Zeller beruft sich dafür auf 643 C ff. Doch handelt es sich dort um jene ganz allgemein gehaltene Definition der *παιδεία*. Dasz die *παιδεία* von Jugend auf anfangen musz, ist selbstverständlich, aber man wird doch nicht behaupten wollen, dasz die Übung durch *μέϑη* die einzige *παιδεία* sei; folglich kann man von jener Definition auf diese keinen Schlusz ziehen. Bruns (S. 38), welcher diese Stelle, als wenigstens in ihrem jetzigen Zusammenhange redaktorischen Ursprungs, nicht heranziehen kann, beruft sich auf 635 C. *ταὐτὸν δὴ τοῦτ' οἶμαι καὶ πρὸς τὰς ἡδονὰς ἔδει διανοεῖσϑαι τὸν αὐτὸν νομοϑέτην, λέγοντα αὐτὸν πρὸς ἑαυτόν, ὡς ἡμῖν ἐκ νέων εἰ ἄπειροι τῶν μεγίστων ἡδονῶν οἱ πολῖται γενήσονται καὶ ἀμελέτητοι γιγνόμενοι ἐν ταῖς ἡδοναῖς καρτερεῖν καὶ μηδὲν τῶν αἰσχρῶν ἀναγκάζεσϑαι ποιεῖν, ἕνεκα τῆς γλυκυϑυμίας τῆς πρὸς τὰς ἡδονὰς ταὐτὸν πείσονται τοῖς ἡττωμένοις τῶν φόβων.* Es ist richtig, dasz an dieser Stelle zum ersten Male die Notwendigkeit einer Übung in der *σωφροσύνη* formuliert wird. Die dorische Gesetzgebung wird getadelt, weil sie darauf ausgeht, die *ἡδοναί* von Jugend auf möglichst auszuschlieszen. Denn es zeigt sich, dasz eine Übung in den *ἡδοναί* behufs Erlangung der *σωφροσύνη* noch wichtiger sei

als eine Übung in den *φόβοι* behufs Erlangung der *ἀνδρεία*. Als dasjenige, was die *ἡδοναί* am stärksten erregt, und was in Sparta principiell ausgeschlossen ist, wird nun 637 A die *μέθη* genannt, und diese wird dann im weiteren Verlaufe des Buches als Mittel zur Prüfung und Übung in der *σωφροσύνη* besprochen. Wenn man demnach auf die Zusammenstellung der Worte *ἐκ νέων τῶν μεγίστων ἡδονῶν* groszen Nachdruck legen will, so kann man ja in Verbindung mit dem Folgenden den Gedanken darin angedeutet finden, dasz die *μέθη* von Anfang an als Erziehungsmittel gegen *ἡδοναί* angewendet werden solle. Aber die Worte lassen sich doch auch ohne diesen speziellen Bezug allgemeiner so erklären, dasz es falsch sei, die gröszten *ἡδοναί* von Anfang an auszuschlieszen, anstatt sie vielmehr zu erziehen und analog den *φόβοι* als Mittel zur Erlangung der *σωφροσύνη* zu benutzen. Und diese Erklärung wird gestützt durch den naheliegenden Gedanken, dasz doch nicht jeder Grad und jede Art der *ἡδονή* für jedes Alter passend sei. Mit einem Worte die *μέγισται ἡδοναί* sind relativ zu verstehen: für die Jugend sind die zulässigen *μέγισται ἡδοναί* nicht dieselben wie für das gereifte Alter. Bruns (S. 38) sagt freilich: „Übrigens versteht es sich von selbst, dasz man gegen die Verführungen der Lust nicht erst dann pädagogisch wirkt, wenn sie aufhören — nämlich im Greisenalter.“ Nun, ich glaube, die Übertreibung wird Bruns selbst eingestehen. Mit 30 Jahren fängt doch nicht das Greisenalter an, und es kann doch auch nicht als sinnlos bezeichnet werden, auf die über 30 Jahre alten Männer bezüglich der *ἡδοναὶ* noch pädagogisch zu wirken. Ich sage, noch pädagogisch zu wirken; denn dasz die pädagogische Wirkung dann erst anfangen sollte, wäre freilich sonderbar, und eben diese Voraussetzung hat Bruns auch zu jener Übertreibung verleitet. Es bliebe also, um die von mir aufgestellte Behauptung, der im ersten Buche geschilderte erzieherische Zweck der *μέθη* sei nicht auf die *νέοι* zu beziehen, annehmbar zu machen, noch der Nachweis übrig, dasz der Schriftsteller einmal die *μέθη* erst für das spätere Alter als zweckmäsziges Bildungsmittel hinstellt, und dasz er zweitens eine pädagogische Einwirkung anderer Art ihr schon vorausgehen läszt.[1]) Wir erinnern uns, dasz uns diese Voraussetzung schon beim Übergange vom ersten zum zweiten Buche selbst notwendig erschien, und dasz wir schon damals andeuteten, das erste Mittel zur Erziehung der *ἡδοναί* und *λῦπαι* sei in der *μουσική* zu suchen. Die fortschreitende Analyse hat uns jetzt den Grund erkennen lassen, weshalb dies der Fall ist. Die *μουσική* ist wegen des ihr zu Grunde liegenden Gefühles für Harmonie und Rythmus geeignet von vornherein die *ἡδοναί* und *λῦπαι* mit dem erst später zu gewinnenden *λογισμός* in Übereinstimmung zu bringen. Nun zeigt sich aber, dasz die Neigung zur selbstthätigen Ausübung der *μουσική* bei den über 30 Jahre alten Männern, und zwar je älter sie werden, desto mehr, abnimmt. Hier setzt demnach die Anwendung der *μέθη* ein, zunächst um als ein Anregungsmittel zum Singen, dann aber auch, in engster Verbindung damit, um als ein auf die Sänger selbst gerichtetes Erziehungsmittel zu dienen. Bemerkenswert ist die Art, wie diese Einschränkung der *μέθη* begründet wird. Den *νέοι* bis zum achtzehnten Jahre, heiszt es, müssen wir überhaupt jeden Weingenusz, den *νέοι* bis zum dreiszigsten Jahre wenigstens die *πολυοινία* verbieten *διδάσκοντες, ὡς οὐ χρὴ πῦρ ἐπὶ πῦρ ὀχετεύειν εἴς τε τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχήν, πρὶν ἐπὶ τοὺς πόνους ἐγχειρεῖν πορεύεσθαι, τὴν ἐμμανῆ εὐλαβούμενοι ἕξιν τῶν νέων*. Die *νέοι* sind eben schon von selbst in einer *ἐμμανὴς ἕξις τῶν ψυχῶν*, welche bei den Älteren erst durch die *μέθη* hervorgerufen wird, und die *ἡδοναί* sind bei ihnen schon von Natur stark genug, der *λογισμός* dagegen noch zu schwach entwickelt, als dasz eine künstliche Reizung der *ἡδοναί* auf Kosten des *λογισμός* thunlich wäre. Erst wenn die *νέοι* gelernt haben, vermittelst der *χορεία* ihre *ἡδοναί* in Übereinstimmung zu setzen mit dem *λογισμός* und so zu mäszigen, und wenn ihre *ἡδοναί* durch das gereiftere Alter von selbst mehr herabgestimmt sind, wird eine Erziehung durch *μέθη* annehmbar. Zu vergleichen ist hierzu noch die Stelle 672 C, wo die *ἐμμανὴς ἕξις* der *παῖδες*, als Grundlage für die Bildung durch *χορεία*, in Parallele gesetzt wird zu der durch *μέθη* erzeugten *μανία*, als der Grundlage für die Bildung durch diese.

Nach dieser allgemeinen Rechtfertigung des logischen Zusammenhanges der beiden Bücher müssen noch einige einzelne Fragen behandelt werden, welche Bruns angeregt hat.

Im zweiten Buche befinden sich nach ihm (S. 43 ff.) zweierlei Arten von Zurückweisungen. Beide werden mit *κατ' ἀρχὰς* oder *ἐν ἀρχαῖς* eingeleitet. Bei den einen, den nach Bruns als original anzuerkennenden, wird hiermit der Anfang des zweiten Buches bezeichnet, bei den anderen, nach Bruns dem Redaktor angehörigen, die Ausführungen des ersten Buches.

[1]) S. 13.

Eine Rückweisung auf den Anfang des zweiten Buches haben wir zunächst 664 E. *εἴπομεν εἰ μεμνήμεθα κατ' ἀρχὰς τῶν λόγων, ὡς ἡ φύσις τῶν νέων διάπυρος οὖσα ἡσυχίαν οὐχ οἵα τε ἄγειν οὔτε κατὰ τὸ σῶμα οὔτε κατὰ τὴν φωνήν.* Die Worte beziehen sich auf 653 D *φησὶν δὲ* (scil. *ὁ λόγος*) *τὸ νέον ἅπαν ὡς ἔπος εἰπεῖν τοῖς τε σώμασι καὶ ταῖς φωναῖς ἡσυχίαν ἄγειν οὐ δύνασθαι.* Hier ist daran zu erinnern, dasz das im ersten Buche über *μέθη* Gesagte mehr vorbereitender Natur ist. Über den eigentlichen erzieherischen Zweck der *μέθη* und über die Art ihrer Einrichtung wird erst im zweiten Buche gehandelt, und zwar auf Grund der *μουσική*, auf deren ersten Anfang eben jene Worte hinweisen. Wenn es also unmittelbar vorher 664 D heiszt: *καὶ μὴν εἰσίν γε οὗτοι, ὧν χάριν οἱ πλεῖστοι τῶν ἔμπροσθεν ἐρρήθησαν λόγων*, so ist mit dem *οἱ ἔμπροσθεν λόγοι* nicht die ganze vorhergehende Erörterung gemeint, sondern nur der Teil derselben, welcher in direkter Beziehung zum dionysischen Chore steht, und welcher beginnt mit dem zweiten Buche. Mithin bezieht sich das *κατ' ἀρχὰς τῶν λόγων* auch nach vorhergehendem ersten Buche doch vollständig logisch auf den Anfang des zweiten Buches.

Die zweite von Bruns (S. 46) als original anerkannte Stelle ist 671 A *καὶ ὅπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχαῖς ἐβουλήθη, τὴν τῷ τοῦ Διονύσου χόρῳ βοήθειαν ἐπιδεῖξαι καλῶς λεγομένην, εἰς δύναμιν εἴρηκεν.* Bruns sagt nur, dasz sie sich auf den Anfang des zweiten Buches beziehe, ohne die Stelle anzuführen. Dabei hat er nicht beachtet, dasz die Worte 653 A *'Αναμνησθῆναι τοίνυν ἔγωγε πάλιν ἐπιθυμῶ, τί ποτε λέγομεν ἡμῖν εἶναι τὴν ὀρθὴν παιδείαν. τούτου γάρ, ὥς γε ἐγὼ τοπάζω τὰ νῦν, ἔστιν ἐν τῷ ἐπιτηδεύματι τούτῳ καλῶς κατορθουμένῳ σωτηρία*, auf welche sich jene Stelle nach meiner Meinung allein beziehen kann, von ihm als redaktorische Zuthat erklärt werden, weil sie auf das erste Buch zurückweisen, worauf schon Praetorius[1]) mit Recht aufmerksam macht. Denn dasz sie sich vielleicht auch auf 653 D beziehen könnte, wie Praetorius anführt, ist, soweit ich sehe, ausgeschlossen, weil hier die Musen, Apollo und Dionysos vollständig gleichgestellt werden und auf letzterem nicht ein besonderer Nachdruck ruht, was doch jene Stelle 671 A jedenfalls voraussetzt. Also im zweiten Buche kann sich die angeführte Stelle nur auf die auf das erste Buch zurückweisenden Worte 653 A beziehen. Nun findet sich aber auch im ersten Buche derselbe Gedanke 641 D *Δοκεῖς ἡμῖν ὦ φίλε τὴν ἐν τοῖς οἴνοις κοινὴν διατριβὴν ὡς εἰς παιδείας μεγάλην μοῖραν τείνουσαν λέγειν, ἂν ὀρθῶς γίγνηται.* vergl. 643 A *διὰ γὰρ ταύτης* (scil. *τῆς παιδείας*) *φαμὲν ἰτέον εἶναι τὸν προκεχειρισμένον ἐν τῷ νῦν λόγον ὑφ' ἡμῶν, μέχριπερ ἂν πρὸς τὸν θεὸν ἀφίκηται*, so dasz es also zweifelhaft sein kann, ob der Schriftsteller 671 A speziell die Stelle des zweiten Buches, oder vielmehr die des ersten Buches im Auge gehabt hat. Übrigens ist es sachlich gleichgültig, was wir annehmen wollen; denn das *τούτου γάρ, ὥς γε ἐγὼ τοπάζω τὰ νῦν, ἔστιν ἐν τῷ ἐπιτηδεύματι τούτῳ .. σωτηρία* findet nur unter Voraussetzung der betreffenden Stellen des ersten Buches seine Erklärung. Endlich ist zu bemerken, dasz auch die bei Gelegenheit des zuerst besprochenen Citates angeführten Worte 664 D *καὶ μὴν εἰσίν γε οὗτοι* (scil. *οἱ τρίτοι χόροι*) *ὧν χάριν οἱ πλεῖστοι τῶν ἔμπροσθεν ἐρρήθησαν λόγων* denselben Gedanken, dasz nämlich der dionysische Chor als Gipfelpunkt der Untersuchung anzusehen ist, voraussetzen. Wenn Bruns demnach diese beiden Citate 664 DE und 671 A als originale gelten lassen will, so musz er entweder den Zusammenhang von Buch I und II anerkennen, oder er musz annehmen, dasz in der ursprünglichen Fassung des zweiten Buches ein ähnlicher Gedanke vorausgegangen und vom Redaktor durch den jetzt vorliegenden ersetzt wäre. Wie bedenklich aber die Annahme ist, eine Stelle, auf die sich ein späteres Citat sehr wohl beziehen kann, als redaktorisch zu erklären und durch eine andere Stelle ähnlichen Inhalts zu ersetzen, die vom Redaktor gestrichen sei, ist von selbst klar. Oder aber Bruns musz auf die Originalität jener Citate und damit auf den von ihm aufgestellten Unterschied zwischen originalen und redaktorischen Citaten überhaupt verzichten.

Nun noch eine sachliche Bemerkung zu der Stelle 671 A. Es könnte auffallend erscheinen, wenn mit den Worten *καὶ ὅπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχαῖς ἐβουλήθη, τὴν τῷ τοῦ Διονύσου χόρῳ βοήθειαν ἐπιδεῖξαι καλῶς λεγομένην, εἰς δύναμιν εἴρηκεν* „Und was die Untersuchung von Anfang an bezweckte, nachzuweisen, dasz die durch den dionysischen Chor (betreffs der *παιδεία*) erreichte Hilfe mit Recht behauptet sei, hat sie nach Vermögen nachgewiesen" — der Vorteil, welchen der

[1]) Praetorius: De legibus Platonicis a Philippo Opuntio retractatis. Bonn 1884, p. 33.

Wein als Anregungsmittel zum Vortragen von Mustergesängen gewährt, als das einzige von Anfang an beabsichtigte Resultat der Untersuchung hingestellt wird. Doch sahen wir schon vorher, dasz der Wein diese Wirkung nur haben könnte, wenn er von den Sängern selbst als ein auch auf sie gerichtetes Erziehungsmittel zur *σωφροσύνη* gehandhabt würde. [1]) Genau dem entsprechend wird dann auch an unserer Stelle fortgefahren: *σκεψώμεθα δὴ εἰ τοῦθ' οὕτω γέγονεν.* „Sehen wir also, ob dies (d. h. der eben angegebene Erfolg des Weingenusses) so erreicht worden ist." Das „so" wird sodann dahin erklärt, dasz die *νόμοι συμποτικοί* im Stande sein müszten, *τόν εὔελπιν καὶ θαρραλέον ἐκεῖνον γιγνόμενον καὶ ἀναισχύντερον τοῦ δέοντος, καὶ οὐκ ἐθέλοντα τάξιν καὶ τὸ κατὰ μέρος σιγῆς καὶ λόγου καὶ πόσεως καὶ μούσης ὑπομένειν, ἐθέλειν ποιεῖν πάντα τούτοις τ'αναντία.* Also der Vortrag von Mustergesängen ist in der That der Endzweck des dionysischen Chores, durch welchen nicht nur der erzieherische Einflusz auf die Jugend, sondern auch die Erziehung der Mitglieder selbst gewährleistet wird; denn eben in dem Vortrage dieser Gesänge bethätigt sich die auf die Probe gestellte *σωφροσύνη* der Mitglieder. Was endlich die von Bruns (S. 45) im Gegensatz zu den eben behandelten als redaktorisch bezeichnete Stelle betrifft 671 A *θορυβώδης μέν που ὁ ξύλλογος ὁ τοιοῦτος ἐξ ἀνάγκης προιούσης τῆς πόσεως ἐπὶ μᾶλλον ἀεὶ ξυμβαίνει γιγνόμενον, ὅπερ ὑπεθέμεθα κατ' ἀρχὰς ἀναγκαῖον εἶναι γίγνεσθαι περὶ τῶν νῦν λεγομένων* [2]), so weist sie zurück auf 640 C *ἔστιν δέ γε ἡ τοιαύτη συνουσία, εἴπερ ἔσται μετὰ μέθης, οὐκ ἀθόρυβος.* Hier bezieht sich das *κατ' ἀρχάς* also nicht auf den Anfang der Untersuchung, welche speciell vom dionysischen Chore handelt, sondern auf die vorbereitenden Untersuchungen des ersten Buches. Um zu verstehen, wie der Ausdruck *κατ' ἀρχάς* im Sinne des Schriftstellers eine so weite Beziehung zuläszt, dasz er auf die räumlich ziemlich weit getrennten Stellen 640 C und 654 A hinweisen kann, musz man bedenken, dasz, nachdem 643 A bis 645 D der Zweck der *παιδεία* festgestellt ist, der ganze Rest des ersten Buches der vorläufigen Erörterung gewidmet wird, welcher Nutzen angesichts dieses Zweckes in der *μέθη* überhaupt liegen könnte, dasz aber die Darstellung, wie dieser Nutzen im Zusammenhange mit der *μουσική* zu verwirklichen sei, erst mit dem Anfange des zweiten Buches beginnt.

Weiter meint Bruns, die unumwundene Art, auf welche im zweiten Buche Gesetze gegeben würden, zeigte, dasz wir hier einen Teil der Gesetzgebung für die magnesische Kolonie vor uns hätten; ja er findet sogar einen Beamten, welcher nachher für die magnesische Kolonie eingesetzt wird, im zweiten Buche bereits vorausgesetzt.

Gehen wir zunächst auf den letzteren Punkt ein, so behauptet Bruns (S. 70), dasz an der Stelle 658 E *ἀλλὰ σχεδὸν ἐκείνην εἶναι Μοῦσαν καλλίστην, ἥτις τοὺς βελτίστους καὶ ἱκανῶς πεπαιδευμένους τέρπει, μάλιστα δὲ ἥτις ἕνα τὸν ἀρετῇ τε καὶ παιδείᾳ διαφέροντα* — dieser *εἷς ἀρετῇ τε καὶ παιδείᾳ διαφέρων* gar nicht verstanden werden könne; es sei kein anderer als der 765 D eingesetzte oberste Erziehungsaufseher, von dem es heisze *ὃς ἂν ἄριστος εἰς πάντα ᾖ.* Nun ist es ja richtig, dasz dieser 765 D eingesetzte Beamte in der magnesischen Kolonie auch hinsichtlich der *μουσική* als oberster Aufseher fungiert. Aber weshalb jene Worte des zweiten Buches direkt auf ihn bezogen werden und ohne seine Einsetzung unverständlich sein sollen, vermag ich nicht einzusehen. Jene Worte besagen doch nur, dasz die *μουσική* nicht nach der *ἡδονή* jedes beliebigen, sondern nach der *ἡδονή* der Besten oder vielmehr eines durch Tugend und Erziehung besonders Hervorragenden beurteilt werden müsse; und gerade der unbestimmte Ausdruck *ἕνα τὸν ἀρετῇ τε καὶ παιδείᾳ διαφέροντα* statt der Nennung des betreffenden Beamten scheint mir zu beweisen, dasz wir hier nicht eine gesetzliche Bestimmung für die magnesische Kolonie vor uns haben.

Um sodann über die angeblich unumwundene Art, wie im zweiten Buche Gesetze gegeben werden, zur Klarheit zu kommen, beachte man zunächst, dasz es an der Stelle, wo zum ersten Male eine gesetzliche Bestimmung hinsichtlich der *μουσική* in Frage kommt (656 C), ganz allgemein heiszt: *ὅπου δὴ νόμοι καλῶς εἰσι κείμενοι ἢ καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ἔσονται περὶ* [3]) *τὴν περὶ τὰς Μούσας παιδείαν τε καὶ παιδιὰν οἰόμεθα ἐξέσεσθαι τοῖς ποιητικοῖς . . . ὅ τι ἂν τύχῃ ἀπεργάζεσθαι πρὸς ἀρετὴν ἢ μοχθηρίαν;* Mit dieser Allgemeinheit liesze sich nun freilich die Gesetz-

[1]) S. 18.

[2]) *λεγομένων* Eusebius. *γιγνομένων* A.

[3]) *περὶ* hat Schanz hinzugefügt. Jedenfalls musz eine sinnverwandte Präposition ausgefallen sein.

gebung für die kretische Kolonie noch sehr wohl vereinigen, wenn, nachdem die Möglichkeit einer derartigen gesetzlichen Bestimmung durch den ägyptischen Brauch nachgewiesen, und die Richtigkeit der *μουσική* dahin bestimmt ist, dasz sie nach der *ἡδονή* der Besten oder vielmehr des Besten beurteilt werden müsse, nun eine entsprechende Bestimmung für die kretische Kolonie folgte. Eine solche Bestimmung folgt aber nicht, sondern der Satz, die *μουσική* sei nach der *ἡδονή* des Besten zu beurteilen, wird 659 D nur benutzt, um daran zu erinnern, dasz die Untersuchung somit wieder auf das schon vorher anerkannte Ziel der *παιδεία* — Übereinstimmung der *ἡδοναί* und *λῦπαι* mit dem *λογισμός* — führe. Und auch nachdem weiter gefunden ist, dasz im letzten Grunde die *ἀρετή* von der *ἡδονή*, wie umgekehrt die *κακία* von der *λύπη*, unzertrennlich wäre, und dasz der Gesetzgeber den Dichtern unter keinen Umständen erlauben dürfte davon abweichende Behauptungen in ihren Gedichten aufzustellen, folgt keine diesbezügliche Bestimmung für die kretische Kolonie, sondern es ist ganz allgemein von dem *νομοθέτης, οὔ τι καὶ σμικρὸν ὄφελος* die Rede (663 D). Ebenso allgemein heiszt es 664 A, wo es sich darum handelt, dasz der Gesetzgeber zu diesem Zwecke auch wohl ein *ψεῦδος* ersinnen dürfe: *καί τοι μέγα γ'ἐστὶ νομοθέτῃ παράδειγμα τοῦ πείσειν, ὅτι ἂν ἐπιχειρῇ τις πείθειν τὰς τῶν νέων ψυχάς, ὥστε οὐδὲν ἄλλο αὐτὸν δεῖ σκοποῦντα ἀνευρίσκειν, ἢ τί πείσας μέγιστον ἀγαθὸν ἐργάσαιτο ἂν πόλιν, τούτου δὲ πέρι πᾶσαν μηχανὴν εὑρίσκειν, ὅντιν' ἄν ποτε τρόπον ἡ τοιαύτη συνοικία πᾶσα περὶ τούτων ἓν καὶ ταὐτὸν ὅτι μάλιστα φθέγγοιτ' ἀεὶ* .... Hier behauptet Bruns (S. 70) freilich betreffs des Ausdrucks *ἡ τοιαύτη συνοικία*: „Um von einer „solchen" Gründung sprechen zu können, muszte die bestimmte Nennung dieser Gründung vorausgehen, zum mindesten ein Gedanke wie dieser: „Nehmen wir an, wir hätten eine Musterkolonie zu gründen." Da nichts derartiges vorausgeht, wäre *πᾶσα συνοικία* oder *συνοικία τις* richtiger gewesen. *ἡ τοιαύτη συνοικία* ist unlogisch und verrät die unnatürliche Stellung des ganzen Abschnittes." Aber der Ausdruck *ἡ τοιαύτη συνοικία* ist mit Bezug auf das erste Satzglied: *ἢ τί πείσας μέγιστον ἀγαθὸν ἐργάσαιτο ἂν πόλιν*, zu verstehen; eine „solche Wohnungsgemeinschaft" oder „Stadt" (nicht, wie Bruns übersetzt, „Gründung") soll heiszen: eine Wohnungsgemeinschaft, hinsichtlich welcher der Gesetzgeber sich klar geworden ist, was für sie das *μέγιστον ἀγαθόν* sei. Dies kann gar nicht zweifelhaft sein, sofern das *τοιαύτη* sich doch auf das unmittelbar Vorhergehende beziehen musz. Selbst wenn dieser Abschnitt der Gesetzgebung für die kretische Kolonie angehörte, wäre doch das *τοιαύτη* in der eben angegebenen Weise zu verstehen und könnte unmöglich auf die kretische Kolonie als solche bezogen werden. Dies ginge nur an, wenn an die Stelle des jetzt da stehenden Vordersatzes die direkte Nennung der kretischen Kolonie träte.

Um noch deutlicher zu erkennen, wie wenig das zweite Buch bis zu dieser Stelle (664 B) den Charakter einer wirklichen, für eine bestimmte Stadt berechneten Gesetzgebung trägt, möge man den betreffenden Abschnitt des siebenten Buches 799 A ff. vergleichen, wo derselbe ägyptische Brauch in der That als Muster für die Gesetzgebung der kretischen Kolonie benutzt wird. Der nun folgende Abschnitt könnte freilich — das musz man zugeben (cf. Bruns S. 69) — nach seiner Fassung wohl ein Stück der Gesetzgebung für die kretische Kolonie sein. Es wird in ihm erörtert, wie sich auf Grund der als richtig erkannten *μουσική* die Darstellung derselben durch Chöre zu gestalten habe, und da heiszt es 664 C — es ist das diejenige Stelle, welche am ersten den Gedanken, dasz wir es hier mit einer wirklichen Gesetzgebung zu thun hätten, aufkommen lassen könnte —: *πῶς οὖν αὐτοὺς παραμυθησόμεθα προθύμους εἶναι πρὸς τὰς ᾠδάς; ἆρ' οὐ νομοθετήσομεν* u. s. w. Hier wird also wirklich eine gesetzliche Bestimmung gegeben. Aber wir haben durchaus keinen Grund dieselbe auf die kretische Kolonie oder überhaupt nur auf eine bestimmte Stadt zu beziehen. Vielmehr wenn wir bedenken, dasz die Grundlage, auf welcher diese ganze Besprechung der Chöre ruht, — die Darstellung von der richtigen Beschaffenheit der Musik — in keiner Weise zu einer bestimmten Stadt in Beziehung gesetzt ist, so müssen wir schlieszen, dasz auch an dieser Stelle von keiner bestimmten Stadt die Rede ist, sondern dasz der Ausdruck *ἡ πόλις*, welcher verschiedentlich gebraucht wird (664 D *ὅλῃ τῇ πόλει*; 665 D *τὸ ἄριστον τῆς πόλεως*), und welcher also auch für die hier in Frage kommende gesetzliche Bestimmung maszgebend ist, ganz allgemein verstanden werden soll. Dasz aber bei der ins einzelne gehenden, fortlaufenden Darstellung, welche hier nötig wird, das *ἡμεῖς* an die Stelle des auch möglichen *νομοθέτης τις* tritt, kann doch nicht auffällig erscheinen!

Ein wesentliches Bedenken formeller Natur bleibt freilich bei der von mir gegebenen Ansicht bestehen. Die Worte 671 BC. οὐκοῦν ἔφαμεν, ὅταν γίγνηται ταῦτα, καθάπερ τινὰ σίδηρον τὰς ψυχὰς τῶν πινόντων διαπύρους γιγνομένας μαλθακωτέρας γίγνεσθαι καὶ νεωτέρας, ὥστε εὐαγώγους ξυμβαίνειν τῷ δυναμένῳ τε καὶ ἐπισταμένῳ παιδεύειν τε καὶ πλάττειν, καθάπερ ὅτ' ἦσαν νέαι — können sich, wie Bruns (S. 43) richtig sagt, nur beziehen auf 666 BC ὥστε ἀνηβᾶν ἡμᾶς καὶ δυσθυμίας λήθην γίγνεσθαι, μαλθακώτερόν τ' ἐκ σκληροτέρου τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος, καθάπερ εἰς πῦρ σίδηρον ἐντεθέντα, γιγνόμενον καὶ οὕτω εὐπλαστότερον εἶναι. Nur hier findet sich der Vergleich des seelischen Zustandes mit glühend gemachtem Metalle, und nur hier wird mit den Worten εὐπλαστότερον εἶναι der Begriff des πλάττειν angedeutet. Das einzige, was gegen diese Beziehung sprechen könnte, sind die Worte ὅταν γίγνηται ταῦτα; denn mit dem ταῦτα kann nur der unmittelbar vorhergehende Gedanke gemeint sein, dasz das Gelage in seinem Fortgange notwendig einen lärmenden Charakter annehme, ein Gedanke, welcher aber 666 C nicht ausgesprochen ist. Jedoch wird man hieran, glaube ich, kaum einen ernstlichen Anstosz nehmen, wenn man bedenkt, dasz jener lärmende Charakter als eine von vornherein anerkannte notwendige Folge des uneingeschränkten Weingenusses hingestellt wird, und dasz mithin, was von jenem Weingenusse überhaupt gesagt ist, auch bei dem Eintritt dieser Folge seine Gültigkeit haben musz. Übrigens ist diese Folge gerade hier offenbar absichtlich hervorgehoben wegen des scheinbaren Widerspruches, in welchem sie mit der gleich folgenden Schilderung des erziehlichen Elementes der μέθη steht. Also bis καθάπερ ὅτ' ἦσαν νέαι haben wir eine Rückweisung auf 666 C anzuerkennen. Wenn aber fortgefahren wird: τοῦτον δ' εἶναι τὸν πλάστην τὸν αὐτὸν ὥσπερ τότε, τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην, so liegt hier kein Bezug mehr auf jene Stelle des zweiten Buches vor, sondern dies könnte sich nur auf das im ersten Buche Gesagte beziehen, wo es 647 A heiszt: Ἆρ' οὖν καὶ νομοθέτης, καὶ πᾶς οὗ καὶ σμικρὸν ὄφελος, τοῦτον τὸν φόβον ἐν τιμῇ μεγίστῃ σέβει, und 648 E πάλιν δὴ πρὸς τὸν νομοθέτην λέγωμεν τάδε· εἶεν· ὦ νομοθέτα etc. Aber, selbst wenn man diese wunderbare Art des Citierens, dasz zuerst eine Stelle des zweiten Buches citiert und dann, scheinbar dieselbe fortcitierend, ein Gedanke des ersten Buches herangezogen wird, gelten lassen wollte, so kommen wir mit den Worten οὐ νόμους εἶναι δεῖ συμποτικούς auf einen Gedanken, welcher freilich aus dem ersten Buche wohl geschlossen werden kann, aber in dieser Form doch nicht dasteht. Geschlossen werden kann er aus 647 D. σώφρων δὲ ἄρα τελέως ἔσται μὴ πολλαῖς ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις προτρεπούσαις ἀναισχυντεῖν καὶ ἀδικεῖν διαμεμαχημένος καὶ νενικηκὼς μετὰ λόγου καὶ ἔργου καὶ τέχνης ἔν τε παιδιαῖς καὶ ἐν σπουδαῖς — und noch mehr aus 648 C, wo von dem dem Weine analogen φόβου φάρμακον die Rede ist, χρῷο δ' ἂν εἰς τοὺς φόβους ἄγων καὶ ἐλέγχων ἐν τοῖς παθήμασιν, ὥστε ἀναγκάζειν ἄφοβον γίγνεσθαι παρακελευόμενος καὶ νουθετῶν καὶ τιμῶν, τὸν δὲ ἀτιμάζων u. s. w. Freilich liesze sich einwenden, dasz die Form des Satzes οὐ νόμους εἶναι δεῖ συμποτικούς nicht notwendig die Fortsetzung eines Citates voraussetzt. Indessen, wenn es später heiszt: τὸν αὖ μὴ δυνάμενον ἐθέλειν πείθεσθαι τούτοις (scil. τοῖς νόμοις) καὶ τοῖς ἡγεμόσι τοῖς τοῦ Διονύσου, τοῖς ὑπὲρ ἑξήκοντα ἔτη γεγονόσιν, ἴσην καὶ μείζω τὴν αἰσχύνην φέρειν, ἢ τὸν τοῖς τοῦ Ἄρεως ἀπειθοῦντα ἄρχουσιν, so kann der Infinitiv hier nur von jenem ersten ἔφαμεν abhängen, und wir haben mithin die Form eines Citates bei einem ganz neuen Gedanken, welcher sich weder im ersten noch im zweiten Buche findet; denn es ist nirgends gesagt, dasz die über sechzig Jahre alten Greise die ἡγεμόνες τοῦ Διονύσου sein sollen.

Also dasz an unserer Stelle ein logischer Fehler vorliegt, ist jedenfalls zuzugeben. Bruns erklärt sich denselben, indem er die Stelle dem Redaktor zuschreibt. Doch ist damit keine eigentliche Erklärung gegeben. Denn weshalb sollte der Redaktor, wenn er diesen Gedanken einfügen wollte, um den dionysischen Chor mit der Metheeinrichtung des ersten Buches zu vereinigen, das in dieser unlogischen Form thun? Wenn es sich um das Miszverständnis eines von dem Schriftsteller ausgesprochenen Gedankens handelte, so könnte man das bei einem Redaktor natürlich finden; aber dasz er einen durchaus neuen Gedanken als früher ausgesprochen citiert, dasz er, an eine Stelle des zweiten Buches anknüpfend, ruhig fortcitierend Gedanken des ersten Buches anführt, bleibt doch auch für einen Redaktor höchst sonderbar. Vielleicht wäre es dann noch wahrscheinlicher, dasz wir hier eine unvollendete Stelle des Schriftstellers vor uns haben. Denn dasz in Form eines Citates Gedanken angeführt werden, welche sich freilich aus der früheren Darstellung leicht ergeben, welche in ihr aber doch nicht direkt ausge-

sprochen sind und sich noch weniger an einer Stelle vereinigt finden, läszt sich nach meiner Meinung bei einem vorläufigen Entwurfe des Schriftstellers, welcher den Gedanken ohne Rücksicht auf die einzelnen vorhergehenden Stellen aus dem ihn beschäftigenden Plane nimmt, viel leichter erklären als bei einer Einschiebung des Redaktors, welcher vielmehr auf Grund der einzelnen ihm vorliegenden Stellen die Ergänzung aufbauen musz. Übrigens kann man dem logischen Fehler an unserer Stelle leicht durch eine kleine Änderung abhelfen, wenn man annimmt, dasz in den Worten *τοῦτον δὲ εἶναι τὸν πλάστην τὸν αὐτὸν ὥσπερ τότε* zwischen *αὐτόν* und *ὥσπερ* ein *τοπάζω* ausgefallen sei, von welchem dann die weitere indirekte Rede abhängen würde. Das *τοπάζω* wäre bei Anführung von Gedanken, die sich aus dem Vorhergehenden leicht schlieszen lassen, eine ganz passende Wendung.

Was den Rest des Buches anlangt, so wird anknüpfend daran, dasz ein in der eben beschriebenen Weise eingerichteter Gebrauch der *μέθη* vorzügliche Dienste leisten würde, erklärt, man müsse also nicht die Gabe des Dionysos so ohne weiteres bei Seite schieben, als unwürdig in die Staatsverfassung aufgenommen zu werden; denn es könnte wohl noch jemand mehr Nützliches von ihr anführen, da man auch das gröszte in ihr liegende Gut wegen des Miszverständnisses der Menge nicht ohne Scheu namhaft machen könnte. Auf die Frage des Kreters, was der Athener damit meine, antwortet dieser, es gehe eine Sage, dasz Dionysos, von Hera des Verstandes beraubt, den Wein den Menschen aus Rache verliehen habe. Wie sich nun aber das Streben jedes jungen Geschöpfes, bevor es seinen natürlichen Verstand erlangt habe, sich in ungeordneter Weise zu bewegen und zu schreien, als Grundlage der Musik gezeigt habe, so habe sich auch der Wein, welchen die Menge als Mittel zum Wahnsinn betrachte, als ein *φάρμακον ἐπὶ σωφροσύνην* erwiesen.

Sonderbarer Weise finden Zeller (Platon. Stud. S. 60) und Bruns (S. 50) hier einen logischen Fehler; mit den Worten 672 A *ἐπεὶ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθόν, ὃ δωρεῖται, λέγειν μὲν ὄκνος* werde nämlich etwas Neues angekündigt, während in Wirklichkeit doch nur derselbe Gedanke folge, von welchem unaufhörlich die Rede gewesen sei. Aber es soll mit jenen Worten durchaus nichts Neues eingeführt werden. Der Athener sagt: *καὶ γὰρ ἔτι πλείω τις ἂν ἐπεξέλθοι λέγων· ἐπεὶ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθόν, ὃ δωρεῖται, λέγειν μὲν ὄκνος εἰς τοὺς πολλοὺς διὰ τὸ κακῶς τοὺς ἀνθρώπους αὐτὸ ὑπολαβεῖν καὶ γνῶναι λεχθέν.* Um diese Worte zu verstehen, haben wir uns einmal vor dem *ἐπεί* etwa einen Gedanken wie: „und doch sind jene Vorteile unausgesprochen geblieben", und dann als Gegensatz zu dem *λέγειν μέν*: „und doch ist jenes Gut wirklich vorhanden", zu ergänzen. Die Übersetzung würde demnach etwa lauten: „Denn es möchte jemand wohl noch mehr Vorteile (nämlich: des Weingenusses) aufführen. (Aber diese sind unausgesprochen geblieben); denn auch das gröszte Gut, welches er (nämlich: der Gott) verleiht, scheut man sich vor der groszen Menge auszusprechen, (obwohl es vorhanden ist), weil die Menschen es falsch verstehen und es verkennen, wenn man es ihnen nennt." Ich wüszte nicht, weshalb wir bei dieser Erklärung einen ganz neuen, bisher unerörtert gebliebenen Nutzen des Weines unter jenem *μέγιστον ἀγαθόν* vermuten sollten; es scheint mir im Gegenteil viel näher liegend, das *μέγιστον ἀγαθόν* im Gegensatze zu dem *καὶ γὰρ ἔτι πλείω τις ἂν ἐπεξέλθοι λέγων* gerade auf die vorhergehende Erörterung zu beziehen. Ebenso wenig beweist die Frage des Kreters: *Τὸ ποῖον δή*; — dasz von etwas Neuem die Rede ist, sondern sie beweist nur, dasz der Kreter noch nicht versteht, von welchem *ἀγαθόν* der Athener eigentlich redet. Endlich findet Bruns in den Worten 672 C *πᾶν μαίνεταί τε καὶ βοᾷ ἀτάκτως* eine lächerliche Übertreibung. Aber die etwas starke Schilderung von dem Zustande des *νέον* hat, soviel ich sehe, seinen guten Grund, und der Ausdruck *μαίνεσθαι* ist offenbar absichtlich gebraucht, um den hier beschriebenen Zustand zu der durch den *οἶνος* hervorgerufenen *μανία* in Parallele zu setzen.

Es folgt eine Eintheilung der *χορεία* in einen auf die Stimme bezüglichen Teil: die *μουσική*, und einen auf den Körper bezüglichen: die *γυμναστική*. Der erstere Teil, sagt der Athener, sei erschöpfend besprochen; betreffs des letzteren stellt er den Mitunterrednern frei, ob sie ihn auch behandeln oder lieber bei Seite lassen wollten. Natürlich wünschen die Dorer auch eine Behandlung der ihnen viel näher liegenden *γυμναστική*. In die Untersuchung hierüber wird dann auch wirklich eingetreten. Ähnlich der *μουσική*, heiszt es, entspringe auch die *ὄρχησις*, die Grundlage der *γυμναστική*, einerseits aus dem allen jungen Geschöpfen gemeinsamen Streben nach Bewegung, andererseits aus dem den Menschen allein verliehenen Gefühle für Rhythmus. Vermöge der Verwandtschaft

mit dem Liede sei dann aus der Vereinigung mit diesem die gesamte *χορεία* entstanden, deren einer Teil also besprochen sei, während der andere jetzt besprochen werden solle.

Dieser Gedankengang kann uns auffällig erscheinen. Denn nachdem die Besprechung über die *μέθη* beendigt war, muszten wir eine Rückkehr zu ihrem Ausgangspunkte und eine Stellungnahme zu der damals ausgesprochenen Voraussetzung von der Mustergültigkeit der dorischen Verfassungen erwarten. Es muszte jetzt gesagt werden, dasz diese Verfassungen jener Voraussetzung augenscheinlich nicht entsprächen, da sie für die *ἀνδρεία* nur einseitige und für die *σωφροσύνη* überhaupt keine erzieherischen Institute aufzuweisen hätten. Jedoch hängt einmal die hier von *μουσική* und *γυμναστική* gegebene Definition so eng mit den zu Anfang des zweiten Buches aufgestellten Begriffen zusammen, dasz an der Zugehörigkeit dieses Abschnittes zum zweiten Buche nicht gezweifelt werden kann. Auf der anderen Seite kann der Abschnitt auch nicht zur Unterstützung der Ansicht von Bruns dienen, dasz wir im zweiten Buche ein Stück der Gesetzgebung für die kretische Kolonie vor uns haben. Denn obwohl die eingeleitete Besprechung der *γυμναστική* im Anschlusz an die *μουσική* für diese Ansicht sprechen könnte, so wären doch in einer fortlaufenden Gesetzgebung die Worte 672 E *τὰ δ᾽ἡμίσεα, ὅπως ἂν ἔτι δοκῇ, περανοῦμεν ἢ καὶ ἐάσομεν* und 673 B *τὸ δ᾽ἥμισυ λέγωμεν, ἢ πῶς καὶ πῇ ποιητέον* sinnlos, weil bei einer wirklichen Gesetzgebung die *γυμναστική* selbstverständlich besprochen werden muszte, und dies nicht, wenn auch nur scheinbar, in das Belieben der Mitunterredner gestellt werden konnte. Und selbst wenn wir diese Fragestellung an und für sich als möglich zugäben, so hätte die wirkliche Besprechung der *γυμναστική* jedenfalls nicht allein mit Rücksicht auf die Nationalität der Mitunterredner motiviert werden können, sondern es hätte mindestens ein Hinweis darauf hinzukommen müssen, dasz bei Fortlassung der *γυμναστική* die Gesetzgebung in einem wesentlichen Punkte unvollständig bliebe.

Also wir müssen den Übergang zur Gymnastik als einen Teil des zweiten Buches, und zwar des zweiten Buches in seiner jetzigen Stellung, anerkennen. Um nun zu verstehen, wie sich derselbe zu den Anfangserörterungen des ersten Buches stellt, ist zunächst festzuhalten, dasz nicht wirklich eine Besprechung der Gymnastik folgt, sondern dasz am Ende des zuletzt analysierten Abschnittes ganz abgebrochen mit den Worten: „Fügen wir nun zunächst zu der Metheuntersuchung den Schlusz hinzu!“ eine übrigens allgemein gehaltene, für jede beliebige Stadt gültige Bestimmung eingeleitet wird, dahin gehend, dasz der Weingenusz nur zu dem angegebenen erzieherischen Zwecke dienen dürfe, sonst aber strengstens zu verbieten sei. Diese Bestimmung bildet den Schlusz des zweiten Buches. Darauf wird eben so zusammenhangslos mit dem Anfange des dritten Buches fortgefahren: *Ταῦτα μὲν οὖν δὴ ταύτῃ· πολιτείας δὲ ἀρχὴν τίνα ποτὲ φῶμεν γεγονέναι;* Hiernach ist klar, dasz einmal jenes nach beiden Seiten des Zusammenhangs entbehrende Schluszgesetz betreffs der *μέθη*, wenn nicht seine Entstehung, so doch gewisz seine jetzige Stellung — eine Frage, welche übrigens für unseren Zweck unerörtert bleiben kann — dem Redaktor verdankt, und dasz zweitens auch nach Streichung dieses Abschnittes der Anfang des dritten Buches 676 A jedenfalls nicht die unmittelbare Fortsetzung von 673 C sein kann. Welche Fortsetzung haben wir nun mit Rücksicht auf die vorhergehende Untersuchung von Buch I und Buch II zu erwarten? Die nächstliegende Annahme wäre ja, dasz die zuletzt eingeleitete Besprechung über Gymnastik nun wirklich zu Ende geführt wäre. Trotzdem müssen wir diese Annahme nach meiner Meinung zurückweisen. Es fiel uns ja schon sehr auf, dasz der Schriftsteller überhaupt, anstatt den Faden des ersten Buches wieder aufzunehmen, eine Besprechung über Gymnastik einleitete. Die vorhergehende Besprechung über Musik war gleich zu Anfang als notwendig erklärt, für die Besprechung über Gymnastik dagegen läszt sich aus dem Vorhergehenden durchaus kein Grund nachweisen. Wenn dieselbe nun doch scheinbar eingeleitet wird, so denke ich mir den zu Grunde liegenden Gedankenzusammenhang folgendermaszen. An den Hinweis, dasz die Gymnastik denselben Ursprung habe wie die Musik und mit ihr zusammen die ganze *χορεία* bilde, wurde die Erwägung geknüpft, dasz es, nachdem die Einrichtung der Musik sich überall — also auch in den dorischen Staaten — als verfehlt erwiesen habe, mit der Gymnastik wohl ebenso stehen müszte; wie sich ja auch schon vorher gezeigt hatte, dasz dieselbe sich einseitig auf eine einseitig gefaszte *ἀνδρεία* richtete. Auf Grund davon muszte dann die vorausgesetzte Mustergültigkeit der dorischen Verfassungen überhaupt aufgegeben werden. Jedenfalls haben wir so eine Fortsetzung, wie der bisherige Gang des Dialoges sie

fordert; und auch die Heranziehung der Gymnastik zum Schlusz gewinnt so ihre gute Bedeutung, sofern die dorischen Staaten gerade für die Gymnastik als die vorzüglichsten Pflegestätten galten.

Wir müssen jetzt noch, um uns über Buch II vollständig zu orientieren: zwei Fragen erledigen:

1) Können wir das dritte Buch, welches den Übergang zu der in den folgenden Büchern enthaltenen Gesetzgebung für die kretische Kolonie vermittelt, überhaupt als Fortsetzung der ersten beiden Bücher betrachten?
2) Wenn dies der Fall ist, wie stellt sich dann die Besprechung der Musik im zweiten Buche zu dem betreffenden Abschnitte der Gesetzgebung für die kretische Kolonie im siebenten Buche?

Behufs Erledigung der ersten Frage ist es nötig, uns zuerst den Inhalt des dritten Buches kurz zu vergegenwärtigen.

Buch III beginnt mit einem historischen Überblicke über die Staatenentwickelung von den ersten Anfängen menschlicher Bildung an. Diese Betrachtung führt auf Troja und schlieszlich auf die Gründung der drei dorischen Staaten im Peloponnes. An dieser Stelle heiszt es, dasz also die Untersuchung durch einen günstigen Zufall wieder auf den ersten Ausgangspunkt — den dorischen Staat von Sparta — zurückgekommen sei, und es wird vorgeschlagen, nun von neuem mit der Betrachtung der Gesetzgebung zu beginnen. Als die Ursache für den Verfall jenes dorischen Dreistaatenbundes wird dann die gröszte Unwissenheit (ἡ μεγίστη ἀμαθία) gefunden. Diese bestehe aber darin, dasz das als *καλόν* Erkannte trotzdem gehaszt und gemieden werde, und sie entspringe aus einer im Verhältnis zur menschlichen Natur übermäszig groszen Machtfülle der Staatslenker. Nicht eine möglichst grosze und uneingeschränkte Macht müsse das Ziel des Staatslenkers sein, sondern *ἐλευθερία, φρόνησις* und *φιλία* als das einigende Band des ganzen Staatswesens. Nachdem dieser Grundsatz durch die Betrachtung der persischen Monarchie und der athenischen Demokratie seine Bestätigung gefunden hat, stellt der Athener die Frage, wie sich etwa die bisherigen Untersuchungen betreffs einer richtigen Gesetzgebung verwerten lieszen. Die Antwort darauf giebt die Erklärung des Klinias von der beabsichtigten Gründung einer kretischen Kolonie, mit deren Gesetzgebung sich sodann die folgenden Bücher befassen.

Bruns (S. 154 ff.) spricht nun dem dritten Buche die Zugehörigkeit zum ersten Buche — in unserem Sinne also zu den zwei ersten Büchern — ab, weil das dritte Buch von dem im ersten aufgestellten Plane hinsichtlich der Prüfung der beiden dorischen Staaten von Sparta und Kreta nichts wisse. Weder könnte das dritte Buch als unmittelbare Fortführung dieses Planes angesehen werden; denn die in demselben angestellten Betrachtungen über Staatsverfassungen gründeten sich auf die Heranziehung der verschiedensten Staaten, unter denen Kreta noch dazu überhaupt nicht vorkäme: noch fände sich im dritten Buche insofern eine Stellungnahme zu jenem Plane, dasz dieser etwa als verfehlt abgewiesen würde. Die Annahme aber, dasz eine solche Stellungnahme in der vorauszusetzenden Lücke stattgefunden habe, erklärt Bruns für sehr miszlich. Nun wäre diese Annahme in der That miszlich, wenn uns die Auseinandersetzungen des ersten und zweiten Buches keinen Anhalt dazu böten, eine Abänderung jenes Planes vorauszusetzen. Wie wir aber gesehen haben, zeigte sich sehr bald, dasz Sparta und Kreta dem Maszstabe einer Musterverfassung keineswegs entsprächen, und wir muszten deshalb[1]) auf Grund von Buch I und II eine Aenderung des ursprünglichen Planes als notwendig folgend annehmen. Durch diesen Umstand gewinnt doch jene Annahme sehr an Wahrscheinlichkeit! Die ersten beiden Bücher fordern denselben Gedanken als Fortsetzung, welchen das dritte Buch als notwendig vorhergehend voraussetzt. Ich wüszte nicht, wie in dieser Beziehung zwei durch eine Lücke getrennte Abschnitte desselben Werkes besser zu einander stimmen sollten!

Ferner meint Bruns (S. 157 ff.), die Nichtzusammengehörigkeit der Bücher gehe auch aus der Parallelausführung über die richtige Wertschätzung der Güter 631 C und 696 B—697 A hervor. Wenn die Bücher wirklich ein Ganzes bildeten, behauptet er, so hätte derselbe fundamentale Gedanke nicht zum zweiten Male ganz unabhängig von der ersten Besprechung ausgeführt werden können. Dagegen ist zu sagen, dasz die im dritten Buche aufgestellte Wertfolge der Güter auf einen ganz anderen Zweck hinausläuft als die im ersten Buche aufgestellte, und dasz beide deshalb wesentlich von einander abweichen. Im ersten Buche handelt es sich um die Güter, welche als das Endziel einer richtigen Staatsverfassung zu betrachten sind, und diese werden eingeteilt in göttliche und menschliche mit der Be-

---

[1]) S. 25.

merkung, dasz bei Erreichung der ersteren die letzteren von selbst nachfolgten. Im dritten Buche dagegen handelt es sich, indem ausgegangen wird von der falschen Erziehung der Königskinder in Persien, darum, wonach sich in einem Staate die Verteilung der *τιμαί* zu richten habe, und da wird gefunden, dasz für jeden Anspruch auf *τιμή* das Vorhandensein der *σωφροσύνη* notwendige Vorbedingung sei, und dasz nach Erfüllung dieser Vorbedingung die gröszte *τιμή* den Vorzügen der Seele, die zweit-gröszte den Vorzügen des Körpers und die dritt-gröszte endlich den Vorzügen des Vermögens gebühre. Der wesentliche Unterschied in der Schätzung der Güter an beiden Stellen liegt nicht etwa darin, dasz im dritten Buche an Stelle der *θεῖα ἀγαθά* die *ἀγαθὰ ψυχῆς* treten. Dies scheint mir nur eine Verschiedenheit des Ausdruckes zu sein, denn die *ψυχή* ist eben das *θειότατον* am Menschen. Auch das scheint mir nicht von wesentlicher Bedeutung, dasz wir statt der Zweiteilung im ersten Buche: in göttliche Güter einerseits und menschliche andererseits, wobei die letzteren die Vorzüge des Körpers und des Vermögens in sich vereinigen, im dritten Buche die Dreiteilung: in Güter der Seele, des Körpers und des Vermögens haben. Der wesentliche Unterschied liegt vielmehr in der Stellung der *σωφροσύνη* als einer notwendigen Voraussetzung für alle Güter überhaupt. Es hatte sich gezeigt, dasz die menschliche Natur durch jedes Übermasz der *τιμή* verdorben würde, weil dadurch die *σωφροσύνη* und mit ihr das Vermögen nach richtiger Einsicht zu handeln verloren ginge. Und eben wegen dieser besonderen Stellung der *σωφροσύνη* war es wenig passend, gerade hier auf jene Einteilung des ersten Buches zurückzugreifen. Die eben erwähnten formellen Unterschiede bei sachlicher Übereinstimmung in der Wertfolge der Güter zeigen nur, dasz diese Wertfolge, nachdem die Ansicht des Kreters, die Staatsverfassung müsse die *ἀνδρεία* zum Zwecke haben, einmal zurückgewiesen war, als sich von selbst ergebend angenommen wird, wie ihr ja auch an unserer Stelle keine besondere Begründung mehr zuteil wird.

Nach dieser allgemeinen Erörterung haben wir zunächst die einzelnen Stellen des dritten Buches zu prüfen, welche Zurückweisungen auf die ersten beiden Bücher enthalten, und welche Bruns von seinem Standpunkte aus natürlich für redaktorisch erklären musz.

Die erste Stelle ist 682 E *Ὅθεν δὴ κατ' ἀρχὰς ἐξετραπόμεθα περὶ νόμων διαλεγόμενοι περιπεσόντες μουσικῇ τε καὶ ταῖς μέθαις, νῦν ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἀφίγμεθα ὥσπερ κατὰ θεόν, καὶ ὁ λόγος ἡμῖν οἷον λαβὴν ἀποδίδωσιν· ἥκει γὰρ ἐπὶ τὴν εἰς Λακεδαίμονα κατοίκισιν αὐτήν, ἣν ὑμεῖς ὀρθῶς ἔφατε κατῳκίσθαι καὶ Κρήτην ὡς ἀδελφοῖς νόμοις.* Hier hat Bruns (S. 164) gewisz recht, wenn er behauptet, dasz in den gleich folgenden Worten: *νῦν οὖν δὴ τοσόνδε πλεονεκτοῦμεν τῇ πλάνῃ τοῦ λόγου διὰ πολιτειῶν τινῶν καὶ κατοικισμῶν διεξελθόντες,* mit der *πλάνη τοῦ λόγου* nur die Auseinandersetzungen des dritten Buches gemeint sind. Aber es ist nicht richtig, wenn er daraus schlieszt, dasz deshalb jene ersten Worte in der Luft ständen, und dasz die dort angekündigte *λαβή* nicht ergriffen würde. Diese *λαβή* wird mit dem Satze *ἥκει γὰρ ἐπὶ τὴν εἰς Λακεδαίμονα κατοίκισιν αὐτήν* in der That ergriffen, indem die Untersuchung damit auf Sparta — freilich in Verbindung mit den gleichzeitig gegründeten anderen dorischen Staaten — wieder zurückgeführt wird. Nur darf man den Ausdruck *πλάνη τοῦ λόγου* nicht, wie Bruns anzunehmen scheint, auf die Ablenkung von dem ursprünglichen Thema beziehen, in welchem Falle die *πλάνη* allerdings auch den Schlusz des ersten und das zweite Buch mitumfassen würde; sondern man musz jenen Ausdruck, wie die erklärenden Worte *διὰ πολιτειῶν τινῶν καὶ κατοικισμῶν διεξελθόντες* ja auch zeigen, mit Rücksicht auf den Charakter der Untersuchungen des dritten Buches verstehen, insofern diese die verschiedenen Stufen der Staatenbildung von ihren ersten Anfängen an vorführen. Es kommt hinzu, dasz die Worte 683 B: *ταῦτα δὴ πάλιν οἷον ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν λεκτέον, εἰ μή τι τοῖς εἰρημένοις ἐγκαλοῦμεν λόγοις* in Verbindung mit der Antwort des Megillos: *Εἰ γοῦν, ὦ ξένε, τις ἡμῖν ὑπόσχοιτο θεός, ὡς, ἐὰν ἐπιχειρήσωμεν τὸ δεύτερον τῇ τῆς νομοθεσίας σκέψει, τῶν νῦν εἰρημένων λόγων οὐ χείρους οὐδ' ἐλάττους ἀκουσόμεθα, μακρὰν ἂν ἔλθοιμι ἔγωγε καί μοι βραχεῖ' ἂν δόξειεν ἡ νῦν παροῦσα ἡμέρα γίγνεσθαι* — zweifellos die beiden ersten Bücher voraussetzen, wie ja auch die letzten Worte *μακρὰν ἂν ἔλθοιμι ἔγωγε* etc. deutlich die im ersten Buche geschilderte äuszere Scenerie des Dialoges erkennen lassen. Bruns hat deshalb von seinem Standpunkte aus gewisz recht, wenn er auch die Worte 683 C *εἰ γοῦν — τρεπομένου* für redaktorisch erklärt; wir dagegen erblicken in den angeführten ganz unverdächtigen Hinweisen auf die beiden ersten Bücher nur eine Bestätigung unserer Ansicht von der Zusammengehörigkeit derselben mit dem dritten Buche.

Die zweite Stelle ist 688 A *Ναί, καὶ δὴ καὶ πολιτικόν γε ἄνδρα* etc. Die Untersuchung hatte zu dem Resultate geführt, dasz es für den Menschen verkehrt wäre, in der gewöhnlichen Weise zu bitten, dasz alles nach seinem Willen geschähe; er müszte vielmehr bitten, dasz sein Wille der Vernunft folgte. Hier erinnert der Athener an die früher von ihm aufgestellte Behauptung, dasz auch der Gesetzgeber den *νοῦς* als oberstes Princip anzusehen habe, während die Mitunterredner die *ἀνδρεία* als solches erklärt hätten. Mit dem jetzt gefundenen Satze, es sei gefährlich für jemand, der keine Einsicht habe, sich etwas zu erbitten, es sei denn, dasz er sich das Gegenteil von seinen Wünschen erbitte, meint er, komme die Untersuchung wieder auf denselben Gedanken; denn es werde sich zeigen, dasz der dorische Bund nicht etwa durch Mangel an *ἀνδρεία*, sondern vielmehr durch die gröszte Unwissenheit, also durch Mangel an *φρόνησις*, zu Grunde gegangen sei, indem das Bestreben der *ἄρχοντες* gewesen wäre, möglichst alles zu thun, was ihnen beliebte.

Bruns (S. 167) hält diesen Rückweis auf das erste Buch für ganz äuszerlich. Ich kann ihm darin nicht beistimmen, sondern es scheint mir sehr passend, dasz an der Stelle, wo der aus der vorhergehenden Untersuchung gefundene allgemeine Satz, der *νοῦς* müsse bei den *εὐχαί* des Menschen das oberste Princip sein und nicht seine jedesmaligen *βουλήσεις*, auf die dorischen Staaten angewendet wird — dasz an dieser Stelle, sage ich, der Athener daran erinnert, dasz derselbe Grundsatz für den *νομοθέτης* ja schon im ersten Buche von ihm aufgestellt sei. Und dasz der *νοῦς* hier bei Anführung der entsprechenden Stelle aus dem ersten Buche in Gegensatz gebracht wird zu dem von den Mitunterrednern aufgestellten Principe der *ἀνδρεία*, findet im folgenden eine durchaus sachgemäsze Verwendung, wenn es heiszt: nicht Mangel an *ἀνδρεία*, sondern Mangel an *φρόνησις* habe den dorischen Bund zu Grunde gerichtet. Ja die Heranziehung der *ἀνδρεία* an der letzteren Stelle wäre ohne die vorangegangene Gegenüberstellung von *νοῦς* und *ἀνδρεία* überhaupt unverständlich.

Ferner meint Bruns aus den Worten 688 B *ἥκει δὴ πάλιν ὁ λόγος εἰς ταὐτόν, καὶ ὁ λέγων ἐγὼ νῦν λέγω πάλιν ἅπερ τότε, εἰ μὲν βούλεσθε, ὡς παίζων, εἰ δ', ὡς σπουδάζων, ὅτι δή φημι εὐχῇ χρῆσθαι σφαλερὸν εἶναι νοῦν μὴ κεκτημένον ἀλλ' ἢ τἀναντία ταῖς βουλήσεσιν οἱ γίγνεσθαι,* schlieszen zu müssen, der Gedanke: „Für einen Thoren ist es schlimm, wenn ihm seine Wünsche in Erfüllung gehen", sei auch an der betreffenden Stelle des ersten Buches ausgesprochen, wo er sich in Wirklichkeit aber nicht finde. Das *καὶ ὁ λέγων ἐγὼ νῦν λέγω πάλιν ἅπερ τότε* besagt jedoch offenbar nur, dasz an beiden Stellen derselbe logische Inhalt — nämlich der, dasz der *νοῦς* als oberstes Princip gelten müsse — zu Grunde liege, ohne dasz damit eine verschiedene Färbung des Gedankens durch die besondere Beziehung, welche er an jeder der beiden Stellen hat, ausgeschlossen wäre. Und wenn, wie Bruns ferner hervorhebt, im dritten Buche Megillos derjenige ist, welcher den in Frage stehenden Gedanken zuerst ausspricht, so berechtigt doch die Form, in welcher er ihn ausspricht (*λέγειν γάρ μοι δοκεῖς* 687 E), den Athener vollkommen den Gedanken als sein Eigentum in Anspruch zu nehmen.

Der entscheidende Punkt für Bruns liegt aber erst darin, dasz sich in den Worten: *εἰ μὲν βούλεσθε ὡς παίζων, εἰ δ' ὡς σπουδάζων .... σπουδάζοντα δ' εἴ με τιθέναι βούλεσθε, τίθετε* — genau jenes merkwürdige Spielen mit dem Gegensatze des Ernstes und Scherzes bei wichtigen und keineswegs spaszhaften Dingen finde, wie es sich aus der Lehre ergebe, welche den Menschen zum Spielzeuge in der Hand der Götter mache. Dem gegenüber erscheint mir an dieser Stelle die Verwendung der Begriffe *σπουδάζειν* und *παίζειν* nicht nur verständlich, sondern sogar sehr nahe liegend und passend, ohne dasz wir zu ihrer Erklärung jene von Bruns erwähnte Lehre heranzuziehen hätten; denn der Gedanke: *ὅτι δή φημι εὐχῇ χρῆσθαι σφαλερὸν εἶναι νοῦν μὴ κεκτημένον, ἀλλ' ἢ*[1] *τἀναντία ταῖς βουλήσεσιν οἱ γίγνεσθαι*: „Sofern ich behaupte, dasz es für den der Einsicht Entbehrenden gefährlich sei, sich etwas zu erbitten auszer, dasz ihm das Gegenteil von seinen Wünschen zuteil werden möge," fordert doch den Scherz geradezu heraus, wie er andrerseits im Sinne des Philosophen durchaus ernst gemeint ist.

---

[1]) *ἀλλ' ἢ* ist eine Konjektur Badhams statt des *ἀλλὰ* in cod. A. Die Richtigkeit derselben scheint mir durch den Sinn und durch den fast ausnahmslos reflexiven Gebrauch des pron. *οὗ* gesichert. Der Infinitiv *γίγνεσθαι* ist dann dem *εὐχῇ χρῆσθαι* subordiniert.

Ferner findet Bruns die Definition der höchsten *ἀρετή* 688 B *φρόνησις δ' εἴη τοῦτο καὶ νοῦς καὶ δόξα μετ' ἔρωτός τε καὶ ἐπιθυμίας τούτοις ἑπομένης* schlecht und konfus. „Dasz die *δόξα* das Gegenteil der *φρόνησις* wäre", fügt er hinzu, „hätte der Referent aus 632 C *τοὺς μὲν διὰ φρονήσεως τοὺς δὲ δι' ἀληθοῦς δόξης ἰόντας* lernen können." Nun ist *φρόνησις* und *δόξα* ja freilich nicht dasselbe. Bei der vollkommenen *φρόνησις* hören die *δόξαι* als solche auf. Aber in der Praxis ist die *δόξα*, die ihrerseits auch schon schwer genug zu erlangen ist, die Stellvertreterin der eigentlichen *φρόνησις*, und so finden wir beide Begriffe ähnlich wie an unserer Stelle verbunden: 653 A *φρόνησιν δὲ καὶ ἀληθεῖς δόξας βεβαιοῦν εὐτυχὲς ὅτῳ καὶ πρὸς τὸ γῆρας παρεγένετο.* Der Zusatz endlich *μετ' ἔρωτός τε καὶ ἐπιθυμίας τούτοις ἑπομένης* ist an unserer Stelle speziell begründet durch den zu vergleichenden Gedanken 687 E *τὴν βούλησιν δὲ πολὺ μᾶλλον τῇ ἑαυτοῦ φρονήσει* scil. *ἕπεσθαι*, und auszerdem besteht gerade in dem *ἕπεσθαι* der *ἐπιθυμίαι* jene maszgebende Stellung, welche auch im ersten Buche für die *φρόνησις* verlangt wird. Über die beiden folgenden Stellen (cf. Bruns S. 170) kann ich schneller hinweggehen. 693 B C heiszt es: *μὴ θαυμάσωμεν δὲ εἰ πολλάκις ἤδη προθέμενοι ἄττα εἰρήκαμεν, ὅτι πρὸς ταῦτα δεῖ νομοθετεῖν βλέποντα τὸν νομοθέτην, τὰ δὲ προτεθέντα οὐ ταὐτὰ ἡμῖν φαίνεται ἑκάστοτε· ἀλλὰ ἀναλογίζεσθαι χρή, ὅταν πρὸς τὸ σωφρονεῖν φῶμεν δεῖν βλέπειν ἢ*[1] *πρὸς φρόνησιν ἢ φιλίαν, ὡς ἔσθ' οὗτος ὁ σκοπὸς οὐχ' ἕτερος ἀλλ' ὁ αὐτός, καὶ ἄλλα δὴ πολλὰ ἡμᾶς τοιαῦτα ἂν γίγνηται ῥήματα μὴ διαταραττέτω.* Es kann hiermit nur hingedeutet werden auf 631 D im ersten Buche und 688 A B im dritten Buche, wo beide Male der *νοῦς* als oberstes Princip der Staatsverfassung aufgestellt wird. Etwas Naives haben die Worte *καὶ ἄλλα δὴ πολλά* etc. nun freilich, aber sie sind deshalb den dialektisch nicht gebildeten Mitunterrednern gegenüber vielleicht nicht so ganz unpassend. Hingegen ist auffallend, dasz bei Erwähnung der *φρόνησις* und *φιλία* die *ἐλευθερία* fehlt, während hinzugefügt wird: *πρὸς τὸ σωφρονεῖν*, obwohl die *σωφροσύνη* für sich niemals als das oberste Princip der Staatsverfassung aufgestellt ist. Ich halte deshalb die Worte für verderbt und glaube, dasz ein endgültiges Urteil über sie vorläufig noch nicht gefällt werden kann.

Ähnlich steht es mit dem Zusatze 699 C *ἣν αἰδῶ πολλάκις ἐν τοῖς ἄνω λόγοις εἴπομεν.* Dieser Zusatz hat an sich nichts Anstösziges, und für das *πολλάκις* bietet sich in verschiedenen Stellen des ersten und zweiten Buches eine genügende Grundlage. Trotzdem musz auch über ihn das abschlieszende Urteil aufgeschoben werden, bis es gelungen ist, den unmittelbar folgenden offenbar verderbten Worten durch eine glückliche Konjektur zur Hilfe zu kommen.

Wenn es endlich 702 A heiszt: *καὶ μὴν αὐτῶν γ' ἕνεκα* (d. h. um des Zieles willen, welches dem Gesetzgeber vorschweben musz) *καὶ τὸ Δωρικὸν ἐθεασάμεθα κατοικιζόμενον στρατόπεδον καὶ τὰς τοῦ Δαρδάνου ὑπωρείας τε καὶ τὴν ἐπὶ θαλάττῃ κατοίκισιν καὶ τοὺς πρώτους δὴ τοὺς περιλιπεῖς γενομένους τῆς φθορᾶς, ἔτι δὲ τοὺς ἔμπροσθεν τούτων γενομένους ἡμῖν λόγους περί τε μουσικῆς καὶ μέθης καὶ τὰ τούτων ἔτι πρότερα*, so ist zu den letzten Worten: *ἔτι δὲ τοὺς ἔμπροσθεν τούτων γενομένους ἡμῖν λόγους*, grammatisch freilich nur das *ἐθεασάμεθα* zu ergänzen möglich, und man musz eine Art Zeugma also zugestehen. Trotzdem lassen sich die Worte nicht wohl, wie Bruns (S. 170) will, aus dem Zusammenhange streichen; denn in dem gleich folgenden Satze: *ταῦτα γὰρ πάντα εἴρηται τοῦ κατιδεῖν ἕνεκα, πῶς ποτ' ἂν πόλις ἄριστα οἰκοίη, καὶ ἰδίᾳ πῶς ἄν τις βέλτιστα τὸν αὑτοῦ βίον διαγάγοι* bezieht sich die letzte Wendung *καὶ ἰδίᾳ* etc. offenbar auf das im ersten und zweiten Buche über die *παιδεία* Gesagte. Wenigstens ist im dritten Buche davon, wie jemand persönlich sein Leben am besten führen würde, abgesehen etwa von der gelegentlichen Bemerkung, dasz ein nicht mit Einsicht Begabter nur zu seinem Schaden etwas von den Göttern erbitten könnte (cf. 687 E, 688 B), nicht die Rede.

Es ist zweckmäszig, in diesem Zusammenhange auch gleich die von Bruns angefochtenen Citate im vierten Buche mit zu behandeln.

705 C. teilt der Kreter auf eine diesbezügliche Frage des Atheners mit, dasz in der Nähe der zu gründenden kretischen Kolonie Schiffsbauholz nicht vorhanden sei. Der Athener erklärt dies für einen günstigen Umstand. Der Kreter, welcher den Grund hiervon nicht einsieht, fragt: *Τί δή;* Die

---

[1]) *ἢ* ist in cod. A von zweiter Hand hinzugefügt und läszt sich bei der jetzigen Überlieferung schlecht entbehren.

Antwort des Atheners lautet: *Μιμήσεις πονηρὰς μιμεῖσθαι τοὺς πολεμίους μὴ ῥᾳδίως δύνασθαί τινα πόλιν ἀγαθόν.* Da auch diese Antwort dem Kreter nicht genügt, so stellt er die neue Frage: *Εἰς δὴ τί τῶν εἰρημένων βλέψας εἶπες ὃ λέγεις;* d. h. „Welcher Punkt des Vorhergehenden giebt dir Anlasz, von schlechten Nachahmungen zu reden?" Ehe der Athener hierauf Antwort giebt, erinnert er daran, dasz Klinias und Megillos zu Anfang (d. h. im ersten Buche) den Krieg als oberstes Princip für die kretische Gesetzgebung aufgestellt hätten, und dasz er, der Athener, dies zwar insofern gebilligt hätte, als sich die von diesem Gesichtspunkte aus gegebenen Gesetze auf die *ἀρετή* richteten, insofern sie sich aber auf die *ἀνδρεία* allein, und nicht auf die gesamte *ἀρετή*, richteten, sei er mit jenem Principe durchaus nicht einverstanden gewesen. Nun fordert er die Mitunterredner auf, jetzt ihrerseits darauf zu achten, wenn er etwa ein nicht auf die *ἀρετή* oder wenigstens einen Teil der *ἀρετή* gerichtetes Gesetz vorschlüge; denn nur das auf diese allein gerichtete Gesetz, welches sich um Reichtum und andere Vorteile derart (auf Kosten der *ἀρετή*) nicht kümmere, sei als richtig anzuerkennen. Erst dann giebt der Athener die vom Kreter gewünschte Auskunft, dasz die *μίμησις κακή* vom Seekampfe zu verstehen sei; dieser sei nämlich verwerflich, weil er die wahre *ἀνδρεία* schädige und eine richtige Verteilung der *τιμαί* nicht zulasse.

Bruns (S. 171) sagt von dieser Stelle: „Der Redaktor citiert die These des ersten Buches von der *πᾶσα ἀρετή* und behauptet, in ihrem Sinne sei die folgende Bestimmung gehalten. Wenig passend! Denn gerade zur Hebung der wahren *ἀνδρεία* und ausschlieszlich der *ἀνδρεία* dient das Verbot des Seekampfes." Hier hat Bruns nicht beachtet, dasz das Hauptgewicht an unserer Stelle nicht auf dem Gegensatze von *πᾶσα ἀρετή* und *ἀνδρεία* ruht, sondern darauf, ob die *ἀρετή* oberstes Princip sei, oder irgend etwas anderes. Klinias und Megillos hatten im ersten Buche behauptet, der Krieg sei oberstes Princip; der Athener hatte dies insofern gebilligt, als die betreffenden Gesetze dann auf die *ἀρετή* hinzielen würden, insofern sie aber nur auf einen Teil derselben, die *ἀνδρεία*, und nicht auf die gesamte *ἀρετή* hinzielen würden, hatte er das Princip getadelt. Hiermit werden nicht die auf einen bestimmten Teil der *ἀρετή* gerichteten Einrichtungen Kretas als solche getadelt, getadelt wird nur, dasz sich der Gesetzgeber auf Einrichtungen für diesen Teil der *ἀρετή* allein beschränkt hat, weil er die *ἀρετή* eben nicht als Selbstzweck betrachtete, sondern weil ihm diese bestimmte *ἀρετή* für seinen eigentlichen Zweck, die Kriegstüchtigkeit, wertvoll erschien. Es liegt deshalb nichts Widersprechendes darin, wenn es im folgenden heiszt: „Habt Acht, ob ich vielleicht etwas nicht auf die *ἀρετή* oder einen Teil der *ἀρετή* Bezügliches [1]) vorschlage", und wenn das weiter sich anschlieszende Verbot des Seekampfes ausschlieszlich mit Rücksicht auf einen Teil der *ἀρετή*, die *ἀνδρεία*, verfügt wird. Denn es ist doch etwas ganz anderes, ob eine einzelne Bestimmung sich ausschlieszlich auf einen Teil der *ἀρετή* richtet, oder ob in einer Verfassung ein bestimmter Teil der *ἀρετή* um eines auszerhalb der *ἀρετή* liegenden Zweckes willen alleinige Berücksichtigung findet, wie dies bezüglich der kretischen Verfassung getadelt war. Endlich ist die betreffende Stelle des ersten Buches hier insofern sehr passend herangezogen, als es sich hier wie dort darum handelt, ob Kriegstüchtigkeit oder *ἀρετή* bei der Gesetzgebung das Maszgebende sei, nur dasz im ersten Buche die Anerkennung der Kriegstüchtigkeit als des obersten Maszstabes die einseitige Bevorzugung der *ἀνδρεία* zur Folge hatte, während sie hier, beim Seekampfe, gerade eine Schwächung der *ἀνδρεία* zur Folge haben würde. In beiden Fällen wird der Kriegstüchtigkeit gegenüber vom Athener die *ἀρετή* als der oberste Maszstab geltend gemacht.

Schlieszlich meint Bruns (S. 171), die Stelle 707 D *ἀλλὰ γὰρ ἀποβλέποντες νῦν πρὸς πολιτείας ἀρετὴν καὶ χώρας φύσιν σκοπούμεθα καὶ νόμων τάξιν, οὐ τὸ σώζεσθαί τε καὶ εἶναι μόνον ἀνθρώποις τιμιώτατον ἡγούμενοι, καθάπερ οἱ πολλοί, τὸ δ' ὡς βελτίστους γίγνεσθαί τε καὶ εἶναι τοσοῦτον χρόνον, ὅσον ἂν ὦσιν· εἴρηται δ' ἡμῖν οἶμαι καὶ τοῦτο ἐν τοῖς πρόσθεν,* dürfe nicht herangezogen werden, um den Zusammenhang des dritten Buches mit den ersten beiden Büchern zu erweisen; denn der angeführte Gedanke finde sich in diesen beiden Büchern nicht.

---

[1]) In den Worten: *ἐὰν ἄρα τι μὴ πρὸς ἀρετὴν τεῖνον ἢ πρὸς ἀρετῆς μόριον νομοθετῶ*, ist *μὴ τεῖνον* auch zu *πρὸς ἀρετῆς μόριον* zu ziehen, wie übrigens auch im folgenden das *ὅτῳ ἂν συνεχῶς τῶν ἀεὶ καλῶν τι ξυνέπηται μόνον* beweist; denn das *τῶν ἀεὶ καλῶν τι* ist offenbar mit Bezug auf das *μόριον ἀρετῆς* gesagt.

Nun hat er freilich recht, dasz die Stelle 638 AB, an welche Susemihl erinnert, den hier ausgesprochenen Gedanken nicht enthält. Dort heiszt es nur, äuszere Siege und Niederlagen seien nicht ein Beweis für die Güte der Verfassungen in den betreffenden Staaten; und dieser Satz hätte allerdings wohl als Grundlage für eine unserer Stelle entsprechende Folgerung dienen können, doch ist diese Folgerung an jener Stelle eben nicht gezogen. Wohl aber kann man sich, wie mir scheint, auf eine Stelle des zweiten Buches berufen. 661 A, B, C wird ausgeführt, dasz es nach der Ansicht der *οἱ πολλοί* das denkbar höchste Glück für den Menschen sei, wenn ihm zu Reichtum, Gesundheit und unbeschränkter Machtstellung etwa noch die Unsterblichkeit zuteil würde, dasz dagegen nach ihrer (des Atheners und der Mitunterredner) Ansicht alles dieses nur für die *ἀγαθοί* als gut betrachtet werden könne, während für die *κακοί* sogar das Leben selbst ein Übel und ein möglichst schneller Tod das gröszte Glück sei. Nach meiner Meinung wenigstens ist hier der in Frage stehende Satz: nicht die Existenz für sich sei für den Menschen das Erstrebenswerteste, sondern vielmehr, so lange er lebe, möglichst gut zu leben, deutlich genug ausgesprochen.

Hiermit wären die von Bruns behandelten Stellen erschöpft. Wir haben sie alle bis auf zwei vorläufig noch nicht völlig klar gestellte als durchaus unverdächtige Rückweisungen auf die ersten beiden Bücher erkannt. Es mag hinzugefügt werden, dasz die Zahl dieser Rückweisungen sich noch um eine von Bruns übersehene vermehren läszt — ich denke an die Worte 685 B *Ἀλλὰ μὴν δεῖ γε ἡμᾶς τοῦτο ἐν τῷ νῦν σκοποῦντας καὶ ἐξετάζοντας περὶ νόμων, παίζοντας παιδιὰν πρεσβυτικὴν σωφρόνως, διελθεῖν τὴν ὁδὸν ἀλύπως, ὡς ἔφαμεν, ἡνίκα ἠρχόμεθα πορεύεσθαι*, welche zu beziehen sind auf 625 AB.

Dasz also die beiden ersten Bücher mit den folgenden ein zusammenhängendes Ganzes bilden, kann uns jetzt nicht mehr zweifelhaft sein. Es bleibt nur noch die Frage übrig: „Wie haben wir uns etwa den fehlenden Übergang vom zweiten zum dritten Buche zu ergänzen?“ Dasz beide Bücher den Gedanken, die dorischen Verfassungen entsprächen nicht den an eine Musterverfassung zu stellenden Ansprüchen, als ihre notwendige Ergänzung verlangen, haben wir bereits gesehen. Auch das sahen wir bereits, wie dieser Gedanke sich etwa an das Ende des zweiten Buches anschlosz.[1] Wir hätten also nur noch zu untersuchen, auf welche Weise von diesem Gedanken zum dritten Buche übergeleitet wurde. Für diese Untersuchung giebt uns nun eine Stelle des dritten Buches einen Anhalt. Da nämlich für die Worte 683 E *Βασιλεία δὲ καταλύεται, ὦ πρὸς Διός, ἤ καί τις ἀρχὴ πώποτε κατελύθη μῶν ὑπό τινων ἄλλων ἢ σφῶν αὐτῶν; ἢ νυνδὴ μὲν ὀλίγον ἔμπροσθεν τούτοις περιτυχόντες τοῖς λόγοις οὕτω ταῦτ' ἐτίθεμεν, νῦν δ' ἐπιλελήσμεθα;* in dem uns vorliegenden Texte keine Beziehungsstelle zu finden ist, so liegt der übrigens schon von Bruns (S. 172) ausgesprochene Gedanke nahe, dasz wir diese Stelle eben in der verloren gegangenen Partie vor dem dritten Buche zu suchen haben. Auf Grund hiervon darf man vielleicht eine Vermutung wagen — etwas Sicheres läszt sich natürlich nicht ermitteln —, wie wir uns etwa die Lücke vor dem dritten Buche ausgefüllt zu denken haben. Nachdem erklärt war, dasz die dorischen Staaten dem an eine Musterverfassung zu legenden Maszstabe nicht entsprächen, wurde folgendermaszen fortgefahren: „Welcher Art die *παιδεία* der Bürger in einem richtig geordneten Staatswesen sein müsse, das haben wir der Hauptsache nach auseinandergesetzt. Nun sagten wir vorher (632 C), dasz der Gesetzgeber um die Erreichung seines Zieles, der *ἀρετή* der Bürger, zu sichern, Wächter einsetzen müszte, die als *ἀρχαί* des Staates fungierten. Zur Erfüllung ihrer Aufgabe ist es natürlich notwendig, dasz diese *ἀρχαί* keiner Veränderung unterliegen. Trotzdem sehen wir jetzt in fast allen Staaten eine Verfassungsform nach der anderen verfallen. Glauben wir nun etwa, dasz die Ursache dieses Verfalls in den äuszeren Verhältnissen liegt? Oder müssen wir nicht vielmehr annehmen, dasz die eigene Verkehrtheit der *ἀρχαί* hieran Schuld trägt, indem sie für sich selbst dem zu erstrebenden Ziele des Staates, der *ἀρετή*, nicht entsprechen?“ Hieran wurde dann der Vorschlag geknüpft, auf Grund eines historischen Überblickes über die verschiedenen Staatsbildungen von ihren Anfängen an die Vorzüge und Fehler derselben im einzelnen nachzuweisen.

Wie die Lücke entstanden ist, läszt sich natürlich nicht mehr nachweisen, nur soviel ist gewisz, dasz Plato selbst die betreffende Stelle, mehr oder weniger genau, ausgearbeitet haben musz, da sonst die Zurückweisung auf sie, welche 683 E vorliegt, undenkbar wäre.

Was endlich die Frage betrifft: „Wie stellen sich die im zweiten Buche betreffs der *μουσική* gegebenen Bestimmungen zu dem entsprechenden Abschnitte der Gesetzgebung für die kretische Kolonie

[1]) S. 25 und 26.

im siebenten Buche?“, so setzt eine erschöpfende Erörterung dieser Frage die genaue Analyse des sehr verworren überlieferten siebenten Buches voraus. Da eine solche aber über den Rahmen der vorliegenden Abhandlung weit hinausführen würde, so werde ich mich auf eine kurze Behandlung der wichtigsten Stellen beschränken, indem ich es übrigens ganz dahingestellt sein lasse, ob und wie weit dieselbe durch eine eingehende Analyse etwa bestätigt wird.

Die erste in Betracht kommende Stelle ist 796 D: *Ἣν εἶπον γυμναστικὴν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις ὅτι δέοι διεξελθεῖν, σχεδὸν δὴ διελήλυθα τὰ νῦν καὶ ἔσθ' αὕτη παντελής· εἰ δέ τινα ταύτης ὑμεῖς ἔχετε βελτίω, θέντες εἰς κοινὸν λέγετε.* Ob die vorhergehende allerdings etwas dürftige Auseinandersetzung über Gymnastik vollständig ist, oder ob sie nicht vielmehr durch die ausführliche Behandlung der *ὄρχησις* 814 DE ff. irgendwie ergänzt werden musz, mag hier unentschieden bleiben: jedenfalls stimmt der eben angeführte Schluszsatz über Gymnastik mit dem Resultate unserer Untersuchung überein, insofern ja auch wir zu der Annahme gelangten, dasz die im zweiten Buche begonnene Untersuchung über Gymnastik nicht wirklich zu Ende geführt sei. Wenn dann fortgefahren wird: *Τὸ τοίνυν τούτοις ἑξῆς περὶ τὰ τῶν Μουσῶν τε καὶ Ἀπόλλωνος δῶρα, τότε μέν, ὡς ἅπαντα εἰρηκότες, ᾠόμεθα καταλείπειν μόνα τὰ περὶ γυμναστικῆς· νῦν δ' ἔστι δῆλα, ἅ τ' ἐστὶ καὶ ὅτι πρῶτα πᾶσι ῥητέα. λέγωμεν τοίνυν ἑξῆς αὐτά*, so geben die letzten Worte *νῦν δ' ἔστι* etc. nur dann einen Sinn, wenn wir uns als Subjekt zu dem *ἅ τ' ἐστί* mit Bruns (S. 90) aus dem vorhergehenden *καταλείπειν* ein *τὰ τότε καταλειφθέντα* ergänzen. Die Übersetzung der Worte würde dann etwa lauten: „Nun aber ist klar, was das von uns Ausgelassene ist, und dasz es allen zuerst zu sagen ist.“ Es folgt der eingehend behandelte Gedanke, dasz jede Änderung der sogenannten *παιδιαί* sehr gefährlich sei; denn eine Änderung der *παιδιαί* habe notwendig eine Änderung der *ψυχαί* der Bürger, und diese wiederum eine Änderung der *νόμοι* zur Folge. Besonders gefährlich in dieser Beziehung sei eine Änderung derjenigen *παιδιαί*, bei denen es sich um Darstellung von Charakteren handele, wie dies früher von der *μουσική* festgestellt sei. Zur Aufrechterhaltung einer unveränderten *μουσική* erfolgt deshalb eine dem ägyptischen Brauche entsprechende Weihung der Gesänge. Bruns (S. 90) vermiszt hier nun freilich den mit *νῦν δ' ἔστι δῆλα* etc. angekündigten neuen Gedanken. „Die folgenden Untersuchungen (womit eben der zuletzt analysierte Abschnitt gemeint ist),“ sagt er, „behandeln nur die Notwendigkeit einer staatlichen Überwachung der dichterischen Produktion und eine Weihe der einmal acceptierten Lieder nach Art der ägyptischen Sitte: das ist aber alles bereits im zweiten Buche 656 C behandelt worden.“ Und es ist richtig, dasz diese Forderungen im zweiten Buche schon aufgestellt waren — aber nur als an den Gesetzgeber überhaupt zu richtende Forderungen. Von einer Weihung der Lieder dagegen für einen bestimmten Staat oder gar für die kretische Kolonie selbst war, wie wir uns erinnern, im zweiten Buche nicht die Rede und konnte ja auch nicht die Rede sein. Eben diese nun wirklich zum Gesetz erhobene Weihung scheint mir aber das Neue zu sein, auf welches die Worte *νῦν δ' ἔστι δῆλα* etc. hinweisen; denn in ihr liegt ein Punkt vor, welcher, wie er im zweiten Buche selbstverständlich fehlte, so jetzt bei einer wirklichen Gesetzgebung notwendig hinzugefügt werden muszte. Allerdings von „einem wichtigen neuen Gedanken“ über Musik kann sonach keine Rede sein, aber einen solchen durfte man überhaupt nach den Worten *νῦν δ' ἔστι δῆλα* etc. nicht erwarten, da seit dem zweiten Buche nicht mehr über Musik gesprochen und der Standpunkt zu derselben also durchaus unverändert geblieben ist. Dasz ferner das Wunderbare und Ungewöhnliche der Sache 797 A cf. 799 C—800 B so stark betont wird, kann nicht auffallen; denn bei einer wirklichen gesetzlichen Bestimmung muszte dies ja viel mehr hervortreten als bei der blosz theoretisch behaupteten Notwendigkeit einer solchen. Endlich enthält der in Frage stehende Abschnitt 798 D: *Τί οὖν; τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις πιστεύομεν, οἷς ἐλέγομεν, ὡς τὰ περὶ τοὺς ῥυθμοὺς καὶ πᾶσαν μουσικήν ἐστι τρόπων μιμήματα βελτιόνων καὶ χειρόνων ἀνθρώπων, ἢ πῶς;* noch einen zweiten — und, soviel ich sehe, durchaus unverdächtigen — Rückweis auf das zweite Buch; und wenn Bruns (S. 127) sagt, 799 A werde der ägyptische Brauch als etwas ganz Neues eingeführt, so scheint mir die Art der Einführung vielmehr eine solche, dasz eine Bekanntschaft mit dem ägyptischen Brauche bereits vorausgesetzt wird. Denn auf die Frage des Kreters *Ποίας δὴ λέγεις;* folgt nicht etwa eine Schilderung desselben, wie das bei seiner ersten Einführung doch nötig sein würde, sondern es folgt sogleich eine ihm entsprechende Bestimmung für die kretische Kolonie.

Die zweite Stelle, welche für das Verhältnis des zweiten Buches zum siebenten in Betracht

kommt, ist 812 B. *Τοῖς κιθαρισταῖς μὲν τοίνυν ἡμᾶς δοκῶ τῶν ἔμπροσθεν λόγων ἀναμνησθέντας τὸ προσῆκον νεῖμαι τῆς τε διδασκαλίας ἅμα καὶ πάσης τῆς περὶ τὰ τοιαῦτα παιδεύσεως. Κλ. Ποίων δὴ περὶ λέγεις; Ἀθ. Ἔφαμεν, οἶμαι, τοὺς τοῦ Διονύσου τοὺς ἑξηκοντούτας* [1]) *ᾠδοὺς διαφερόντως εὐαισθήτους δεῖν γεγονέναι περί τε τοὺς ῥυθμοὺς καὶ τὰς τῶν ἁρμονιῶν συστάσεις* etc. Es handelt sich hier um die dem *κιθαριστής* vorzuschreibende Art des Unterrichtes, und als Ziel dieses Unterrichtes wird aufgestellt, dasz die Jünglinge befähigt sein müszten, die von den dionysischen Sängern vorgetragenen Musterstücke auf der Lyra zu begleiten (cf. 812 D *τούτων τοίνυν δεῖ χάριν*, wo das *τούτων* auf das unmittelbar vorhergehende *τῶν μιμήσεων* zu beziehen ist). Die im zweiten Buche getroffenen Bestimmungen über Musik werden hiermit also stillschweigend als auch für die kretische Kolonie gültig angenommen, wie dies ja übrigens nach 796 E bei der von uns gegebenen Erklärung zu erwarten stand.

Auffällig musz es freilich erscheinen, dasz bei dem angegebenen Sachverhalte von den im zweiten Buche eingesetzten musischen Chören bis auf die eben besprochene Stelle 812 D in der Gesetzgebung der kretischen Kolonie nirgends die Rede ist. Doch hat dies vielleicht — wenigstens teilweise — darin seinen Grund, dasz 834 E, 835 A nach Besprechung der gymnastischen Wettkämpfe von einer gleichen Besprechung der musikalischen Wettkämpfe ausdrücklich Abstand genommen wird.

---

[1]) Mit dem *ἑξηκοντούτας* ist vielleicht absichtlich zur höchsten Altersgrenze für die dionysischen Sänger gegriffen, weil gerade die Ältesten derselben es zur höchsten Vollkommenheit im Verständnis der Musik gebracht haben muszten.